

أسفار العهد القديم فى التاريخ

اختلاق الماضى

المشروع القومي للترجمة

تأليف
توماس ل. تومسون

ترجمة
عبد الوهاب علوب

مراجعة وتقديم
محمد خليفة حسن

185



The Bible in History
How Writers Create a Past
By Thomas L. Thompson

تعرف الحقبة من القرن العاشر إلى التاسع قبل الميلاد فى تلال فلسطين باسم «العصر الذهبى» لدولة إسرائيلية قديمة عاصمتها أورشليم. وترتبط تلك الحقبة بما يعرف «بالمملكة المتحدة» التى يقال إنها كانت لها السلطة السياسية على ما يعرف بشاؤول وداود وسليمان ، وعلى كيان أرضى يمتد من النيل إلى الفرات ، وكان لها هيكل بناه سليمان كمركز لعبادة يهوة، وهى أفكار ليس لها مكان فى الماضى التاريخى الحقيقى ولا نعرفها إلا كقصة. وما نعرفه عن قصص كهذه ليس فيه ما يدل على تاريخيته أو صحته. فليست هناك شواهد على وجود شئ يعرف «بالمملكة المتحدة» أو عاصمة فى أورشليم أو على وجود أية سلطة سياسية موحدة سيطرت على فلسطين الغربية ، ناهيك عن وجود إمبراطورية بالحجم الذى تصوره الأساطير. وليس لدينا ما يدل على وجود ملوك باسم شاؤول أو داود أو سليمان ولا ما يدل على وجود هيكل بأورشليم فى تلك الحقبة المبكرة. وما نعرفه عن إسرائيل ويهوذا فى القرن العاشر لا يسمح لنا بتأويل مسألة عدم وجود شواهد بأنه «فجوة» فى معلوماتنا عن الماضى. فليس ثمة مكان أو سياق أو وثيقة تدل على وجود حقائق تاريخية كهذه فى فلسطين فى القرن العاشر. ولا سبيل للحديث تاريخيًا عن دولة بلا شعب أو عن عاصمة بلا بلدة ، والقِصص لا تكفى.

تصميم وائل أحمد

المشروع القومى للترجمة

أسفار العهد القديم فى التاريخ

اختلاق الماضى

تأليف
توماس تومسن

ترجمة
د. عبدالوهاب علوب

مراجعة وتقديم
د. محمد خليفة حسن



٢٠٠٠

هذه ترجمة كاملة لكتاب

The Bible in History

How Writers Create a Past

by

Thomas L. Thompson

Jonathan Cape, London
1999

تقديم

ظهرت في السنوات العشر الأخيرة بعض الكتابات العلمية الخطيرة في تاريخ فلسطين بشكل خاص وفي تاريخ الشرق الأدنى القديم بشكل عام ؛ ووجه الخطورة في هذه الأعمال خروجها على الخط التقليدى في الكتابة التاريخية عن فلسطين والشرق الأدنى القديم ، حيث سيطرت رؤيتان على هذا المجال : أولها الرؤية الدينية التوراتية التقليدية المتمسكة بالروايات التاريخية الواردة في التوراة على أنها أخبار تاريخية صحيحة لا يقترب منها الشك وتكون في النهاية تاريخاً مقدساً لا يمكن نقده أو تقييمه أو إخضاعه في أية صورة من الصور لمقاييس النقد التاريخي المعروفة ، كما أنه لا يخضع للمعطيات التاريخية والآثارية التي تبحث عن التقدم العلمي الهائل في مجال علمي التاريخ والآثار ، بل على العكس تأخذ هذه الرؤية بتفسير الاكتشافات التاريخية والأثرية بالشكل الذى لا يخرج على معطيات التوراة وبقية أسفار العهد القديم . ومن المهم الإشارة هنا إلى أن الدراسات التاريخية الخاصة بفلسطين في الغرب انتقلت من الدوائر العلمية المتخصصة في أقسام التاريخ بالجامعات الغربية إلى الدوائر الدينية في كليات اللاهوت والمؤسسات التعليمية الدينية التي سيطرت سيطرة تامة على الكتابة التاريخية في هذا المجال لتحقيق عدة أهداف من أهمها منع الوصول إلى أية نتائج تاريخية تتناقض مع الرؤية الدينية التوراتية أو مع الرؤية التاريخية العامة للعهد القديم. وضرورة التحكم الديني في العمل التاريخي والأثرى حتى لا تتأثر قداسة العهد القديم بالاكتشافات التاريخية والأثرية .

والهدف الثاني وراء هذه السيطرة اعتبار مهمة الكتابة التاريخية عن فلسطين مهمة دينية يقوم بها المؤرخون الملتزمون دينيا والمؤمنون حرفيا بإلهية مصدر المادة التاريخية في العهد القديم وفي أنها لا تقبل النقد ولا تخضع للتقييم على أساس من النقد التاريخي والحرص على إبعاد المؤرخ العلماني أو غير المؤمن عن الكتابة التاريخية في هذا المجال .

أما الرؤية الثانية المسيطرة على الكتابة التاريخية في مجال التاريخ الفلسطيني فهي

الرؤية الصهيونية الحديثة والمعاصرة ، والتى نشأت مرتبطة بالحركة القومية اليهودية التى تمخضت عن ظهور الحركة الصهيونية . وهذه الرؤية تتصف بأنها رؤية سياسية للتاريخ الفلسطينى تكتبه وتفهمه من وجهة نظر قومية يهودية . وهى لا تتعارض مع الرؤية الدينية السابقة الذكر بل نجدها رغم صفتها السياسية تعتمد على المعطيات الدينية وترى فيها مبرراً كافياً للمضى فى برامجها السياسية ومسوغاً مهما للقيام بكل الأعمال الاستيطانية والاستعمارية ، كما أنها إحدى الوسائل الصهيونية الأساسية فى إقناع الرأى العام اليهودى بضرورة الصهيونية بل وحتميتها فى مسيرة التاريخ اليهودى العام . ولقد قدمت هذه الرؤية الصهيونية التاريخية أكبر عملية تزييف للتاريخ فى التاريخ . وقد مارست الدوائر الصهيونية كل أشكال الضغط ووسائل التهديد والابتزاز للوقوف فى طريق أية محاولة موضوعية فى كتابة التاريخ الفلسطينى وفرضت سيادتها التامة على كل عمليات الكتابة التاريخية فى هذا المجال ، وسيطرت على أقسام التاريخ فى الجامعات الغربية ووجهتها وجهة صهيونية تخدم الأهداف القومية اليهودية . وكانت النتيجة إعادة كتابة تاريخ فلسطين فى الاتجاه الساعى إلى إثبات ما يسمى بالحقوق التاريخية لليهود فى فلسطين . ولم تتوقف عند هذه الحدود بل تجاوزتها إلى إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم ، وبالذات تاريخ سوريا وبلاد ما بين النهرين ، ونجحت فى نشر بعض النظريات التى تهدف إلى تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين من ناحية واختلاق دور لليهود فى حضارة الشرق الأدنى القديم .

وفى ظل هذه السيطرة الدينية والصهيونية على مجال الكتابة التاريخية كان من الصعب . بل من المستحيل أن يظهر اتجاه موضوعى يتناول دراسة تاريخ فلسطين والشرق الأدنى القديم دراسة موضوعية تقوم على أساس علمى تدعمه الأدلة التاريخية والأثرية ولا يخضع للرؤية الدينية التوراتية أو للرؤية الصهيونية .

ومع ذلك فقد شهدت السنوات الأخيرة ظهور بعض الدراسات التاريخية التى خرجت على هذا الخط الدينى الصهيونى فى الكتابة التاريخية . والمثير للدهشة أن تياراً يهودياً معارضاً لهذا الاتجاه الدينى والصهيونى بدأ فى الظهور داخل إسرائيل نفسها وقد تسمى هذا الاتجاه باسم «المؤرخون للجدد» . ويبدو واضحاً أن هناك علاقة بين ظهور المؤرخين الجدد فى إسرائيل وتطور الاتجاه الرافض للدوائر الدينية والصهيونية فى كتابة التاريخ الفلسطينى مع الاعتراف باختلاف دوافع الفريقين . فالدافع المتحكم فى ظهور هذا الاتجاه بين بعض المؤرخين فى الغرب هو دافع علمى يؤمن بالموضوعية العلمية ويرفض سيطرة الدوائر الدينية على الأمور المرتبطة بالعلم

والتاريخ والآثار ويطالب بالحرية العلمية المطلقة ، ويرفض الضغوط التي تمارسها بعض الدوائر الدينية والعلمية في الغرب ، ويمثل هذا الاتجاه المؤرخ توماس طومسون صاحب هذا الكتاب الذي نقدم لترجمته ، وسنوضح ما تعرض له من ضغوط وممارسات بغيضة لابعاده عن هذا المجال الخطير الذي خاض فيه . أما الدافع الذي تحكم في المؤرخين الجدد في إسرائيل فهو يمثل لحظة صدق - نرجو ألا تكون عابرة - أصابت هذا الفريق من المؤرخين الإسرائيليين الذين اعترفوا بعملية تزييف التاريخ الفلسطيني التي جرت على يد مؤرخي الصهيونية والتي انتهت إلى إسكات التاريخ الفلسطيني واختلاق التاريخ اليهودي في فلسطين . وقد امتد تأثير المؤرخين الجدد في إسرائيل إلى بعض ضباط الإحتياط العاملين بشعبة التاريخ في الجيش الإسرائيلي .

وتتحدث مدرسة المؤرخين الجدد عن الأساطير التي أحاطت بقيام دولة إسرائيل حيث يرون أن إسرائيل قامت على أساس خاطئ بداية من عمليات سلب أراضي المواطنين الفلسطينيين إلى رفض مقترحات السلام المتكررة ، ونهاية بعمليات التحريض المستمر على الحرب .

أما خارج إسرائيل فقد تطور هذا الاتجاه الجديد لدراسة التاريخ اليهودي دراسة موضوعية بعيداً عن الاتجاهات اللاهوتية والرؤى الصهيونية . وفي هذا الإطار لابد من الإشارة إلى عملين مهمين في هذا الاتجاه . العمل الأول هو «اختلاق إسرائيل القديمة : إسكات التاريخ الفلسطيني» لمؤلفه الأمريكي كيث وايتلام (تمت ترجمة هذا الكتاب المهم إلى اللغة العربية في سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٤٩ عام ١٩٩٩ ترجمة د. سحر الهنيدي ، ومراجعة د. فؤاد زكريا) . أما العمل الثاني المهم في هذا الاتجاه فهو «أسفار العهد القديم في التاريخ اختلاق الماضي» لمؤلفه توماس طومسون . والكتابان يصدران عن روح نقدية جريئة اقتحمت المنطقة المحرمة وقالت كلمة الحق دون خوف أو تردد مع الاستعداد التام لتقبل نتائج هذه الجرأة وما يمكن أن تأتي به من أذى أو ضرر شخصي كما حدث مع توماس طومسون الذي تعتبر مسيرته العلمية سلسلة من الجهاد العلمي ضد السيطرة اللاهوتية والصهيونية على دوائر البحث في مجال التاريخ الفلسطيني ومجال دراسات العهد القديم . لقد أثارت كتابات طومسون جدلا عنيفا ضده وردود فعل عنيفه انتهت إلى حرمانه من الحصول على درجة الدكتوراه في أوربا ومنعه من نشر أعماله لفترة من الزمن وحرمانه من التدريس الجامعي لمدة عشر سنوات عاشها حبيس بيته . ولقد استفاد طومسون من هذه العزلة الإجبارية في مواصلة البحث في نفس المجالات المحرمة لكي يصل إلى نتائج علمية مذهلة ضمنها

هذا الكتاب المهم . وقد تغيرت الظروف بعد ذلك الأمر الذى سمح له بنشر أعمال طومسون . وتمثلت هذه الظروف الجديدة فى تغيير مناخ البحث العلمى فى أوربا وأمريكا ، وازدهر دور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فى الدراسات التاريخية ، وتحرر علماء الآثار من سيطرة الإطار التوراتي على علمهم ، وانطلقت الدراسات الأدبية للتوراة وكتب العهد القديم ، كما ارتفع شأن علم تاريخ الأديان لينافس الدراسات اللاهوتية . كل هذه الظروف مهدت الطريق لظهور هذا الاتجاه الجرئ فى دراسة العهد القديم ورفض معظم النظريات التقليدية السائدة .

وتعود أهمية كتاب «أسفار العهد القديم فى التاريخ» لتوماس طومسون إلى أن مؤلفه تمكن من التحرر من دائرة التأثير الدينى والصهيونى فى الكتابة التاريخية ، والهروب من خطاب الدراسات الدينية التوراتية التى فرضت نفسها فى هذا المجال ، ووجهت الكتابة التاريخية لخدمة المصالح الدينية اليهودية والمصالح الصهيونية ، ونجحت فى ربط تاريخ فلسطين بالدراسات الدينية التى تسيطر عليها الجغرافيا التاريخية للتوراة ، والمفاهيم التوراتية الخاصة بالعهد والاختيار الإلهى لبنى إسرائيل والخلاص ، كما تعود أهمية الكتاب إلى محاولة مؤلفه الجريئة إلى تحرير علمى التاريخ والآثار من سيطرة إلى الحاخمات والصهاينة الذين حرصوا على التعتيم على الاكتشافات التاريخية والأثرية وتزييف نتائج هذين العلمين لمصلحة الرؤية القومية الدينية اليهودية والصهيونية وما نتج عن ذلك من تعتيم شديد على التاريخ الفلسطينى القديم والحديث ، وتغييب الوعى التاريخى لدى المؤرخين فى الغرب بإصدار عدد ضخم من الدراسات التاريخية التى تسيطر عليها النظرة الدينية التوراتية والنظرة الصهيونية، وإخراج عدد من الموسوعات ودوائر المعارف التى جعلت من فلسطين بلدا يهوديا خالصاً عبر التاريخ القديم وخلال التاريخ المسيحى والإسلامى. وقد تم تزييف تاريخ فلسطين والشرق الأدنى القديم من خلال طمس الهوية العربية للمنطقة والتأكيد على عدم وجود تاريخ عربى أو حضارة عربية وقد تم إلغاء المواد الخاصة بفلسطين من دوائر المعارف والموسوعات ووضعت مكانها مواد خاصة بالعبريين والإسرائيليين واليهود . وأصبح التاريخ الفلسطينى مسكوتاً عنه تماماً وإذا تم ذكر شيء عنه ، فعلى هامش التاريخ الإسرائيلى وتقوم النظرية الأساسية فى هذا الكتاب المهم على ضرورة النظر إلى التوراة وبقية أسفار العهد القديم على أنها ليست كتبا فى التاريخ ، وأن مسألة الأصول التاريخية التى اهتم بها كتاب التوراة لا تنتمى إلى التاريخ ، ولكنها مسألة لاهوتية بحتة . وتنتهى دراسة طومسون إلى أن غياب السياق التاريخى الموثوق فيه يمثل أهم مشاكل البحث المرتبط بأسفار العهد القديم . كما أن غياب منهج البحث

التاريخى أدى إلى فشل البحث عن مكان العهد القديم فى التاريخ . وذلك مع إصرار علماء العهد القديم على مقاومة الدراسات التاريخية الموضوعية ، والدفاع الشديد عن الرؤية التاريخية للعهد القديم وعدم الاعتراف بنتائج علمى التاريخ والآثار .

ويعتقد المؤلف أن القصص التى تتحدث عن أصول بنى إسرائيل لا صلة لها بأحداث التاريخ ، ولكنها تعكس فى المقام الأول مسائل مرتبطة بقضية الهوية ولذلك فدراسات العهد القديم فى أمس الحاجة إلى سياق تاريخى سليم لنصوص العهد القديم ، فهناك انفصام تام بين علم الآثار الفلسطينية ودراسات العهد القديم بالإضافة إلى التناقض الواضح بين معطيات التاريخ والآثار وموروثات العهد القديم . ويطالب المؤلف فى جرأة شديدة أن يتخلى علماء العهد القديم من رجال الدين عن سيطرتهم على تحديد دور علم الآثار فى كتابة التاريخ . ويطالب أيضاً علماء آثار العهد القديم بالتخلى عن العهد القديم بصفته التاريخية وعدم اتخاذه كمحور فكرى أساسى لكتابة التاريخ الفلسطينى . وهو يشير إلى تناقض معلومات العهد القديم التاريخية مع معطيات علم الآثار بقوله : «عندما نبدأ فى وصف التطورات التاريخية التى طرأت على المناطق الواقعة فى الجنوب السورى فى ضوء البيانات الأثرية نجد صورة لماضى فلسطين تختلف تمام الاختلاف عنها فى العديد من كتب آثار العهد القديم ، ويعطى عدة أمثلة على هذا التناقض من بينها ثلاث روايات مختلفة داخل العهد القديم عن غزو أورشليم وروايات متناقضة عن داود وسليمان عليهما السلام وغير ذلك من الأمور التى يركز فيها كاتب العهد القديم على المحور اللاهوتى غير مكترث بالتناقض التاريخى الواضح .

ويؤكد المؤلف على ما يسميه السمة التاريخية المتعمدة للعهد القديم ؛ فكتاب العهد القديم . استعانوا ببيانات مأخوذة من نصوص وسجلات قديمة وأشاروا إلى العديد من الشخصيات والأحداث الكبرى فى الماضى .

ولكن وجود هذه المادة التاريخية لا يعنى أنها مقصودة لذاتها أو أن العهد القديم أصبح بذلك مصدراً تاريخيًا . فالعهد القديم من وجهة نظر طومسون لايعرف شيئًا تقريبًا عن معظم الأحداث التحولية الكبرى فى تاريخ فلسطين ولا يعرف من الأسباب التاريخية إلا سبباً واحداً وهو يهوه إله فلسطين القديم . ولا يعرف شيئًا عن المعارك التاريخية الكبرى ، ولا عن فترة الوجود العبرى فى مصر .. وغير ذلك كثير . فلغة العهد القديم ليست لغة تاريخية بل هى لغة أدبية قصصية .

إن التاريخ الماضى الذى تقدمه أسفار العهد القديم تاريخ مختلق حسب رأى

طومسون الذى يتفق مع كيث وايتلام فى فكرة اختلاق إسرائيل القديمة . وهى فكرة نفذها محررو العهد القديم الذين أسكتوا التاريخ الفلسطيني واختلقوا التاريخ الإسرائيلي . وقد فعل المؤرخون الصهاينة فى العصر الحديث ما فعله مؤرخو العهد القديم في الماضي . فقد أعاد المؤرخون الصهاينة كتابة تاريخ فلسطين وجردوا الفلسطينيين من أرضهم من خلال العمل الصهيوني السياسي والعسكري ومن خلال طمس معالم هذا التاريخ عبر العصور . وبهذا تم تجريد الفلسطينيين من أرضهم ومن تاريخهم في نفس الوقت .

وقد عمل المؤرخ الصهيوني في العصر الحديث على تعميق الأساطير الدينية التوراتية في الوعي الغربي واعتماد العهد القديم كمصدر أساسي للتاريخ ، ووضع قاعدة لاهوتية تبرر أعمال العنف والعدوان من خلال توظيف النصوص الدينية لخدمة المصالح الصهيونية في فلسطين ولتحقيق احتلال الأرض واستيطانها بعد طرد سكانها وترويعهم وإبادتهم امتثالا لمبادئ الحرب التى أقرتها التوراة وبعض أسفار العهد القديم الأخرى .

وقد اعتمد المؤرخ الصهيوني الحديث على نفس الأسلوب الذى اعتمد عليه مؤرخ العهد القديم فى التخلص من التاريخ الفلسطيني ، وذلك من خلال التعتيم المقصود على أخبار الفلسطينيين وأحداث تاريخهم القديم والحديث ، وإحاطة هذه الأخبار بالغموض، والتشكيك فى صحتها والهدف النهائي هو إسقاط الفلسطينيين من ذاكرة التاريخ .

وفي النهاية نرى أن هذا الاتجاه الموضوعي الجديد الذى بدأه طومسون وكيث وايتلام في الغرب أو المؤرخون الجدد فى إسرائيل يحتاج إلى دعم وتأييد كبيرين لمواجهة الضغوط الصهيونية المتطرفة التى دأبت على كبت الحرية الأكاديمية فى الجامعات الأوربية والأمريكية ووأد المحاولات الموضوعية القليلة التى تظهر بين الحين والآخر للبحث عن الحقيقة التاريخية الضائعة وسط هذا الطوفان الهائل من الكتابات الصهيونية المزيفة للتاريخ .

ولعل من أهم أشكال الدعم والتأييد الذى يحتاجه هذا الاتجاه الموضوعي لدى بعض المؤرخين فى الغرب يكمن فى تأسيس مدرسة تاريخية عربية جديدة تفسر النتائج التى توصلت إليها هذه الكتابات الغربية وتفصلها وتنشرها بين جماهير القراء فى الغرب من خلال التأليف والترجمة إلى اللغات الأوربية ، وتنمى لدى العرب الحس التاريخي ، وتقوى الدافع القومي ولا تتوقف أبدا عن الكتابة فى مجال التاريخ الفلسطيني حتى لا يطغى الواقع السياسي على حقائق التاريخ ، وننتهز هنا الفرصة لتقديم أسمى آيات

الشكر والعرفان إلى مترجم هذا الكتاب الدكتور عبد الوهاب علوب الأستاذ المساعد بقسم اللغات الشرقية بآداب القاهرة الذى قدم للقارئ العربي ترجمة ممتازة لكتاب فى غاية الأهمية على المستوى التاريخي والأدبى ويعتبر بداية لمرحلة جديدة فى الكتابة التاريخية عن فلسطين والشرق الأدنى القديم وعن مادة أسفار العهد القديم من زاوية تاريخية أدبية ، ويستخدم هذا الكتاب أعداداً كبيرة من المتخصصين فى مجالات تاريخ الشرق الأدنى القديم ، وتاريخ فلسطين القديم ، وتاريخ الحضارات والأديان ، وكذلك مجال الدراسات الدينية التوراتية ، ومجال نقد العهد القديم ومجال النقد الأدبى والنقد التاريخى .

محمد خليفة حسن

تصدير

الجدل الأكاديمى

فى اللحظة التى كنت أكتب فيها هذا التصدير كنت أتأهب للسفر إلى لوزان لحضور اجتماع «الندوة الأوربية حول منهجية تاريخ إسرائيل» وكنت أطالع البحوث المزمع طرحها للنقاش فى الندوة . وكان موضوع الندوة «السبي» كموضوع تاريخي. وكانت القضايا المطروحة ترتكز على الطريقة التى يجب اتباعها فى الربط بين النصوص الآشورية والبابلية والفارسية المتعلقة بالحرب وتدمير المدن وتهجير الشعوب فى أرجاء امبراطورياتهم وتزايد الشواهد الأثرية فى فلسطين والتنوع الكبير فى الروايات التوراتية التى تتناول موضوعات التدمير والسبى والعودة ولو أنها نادراً ما تتصل بعصر السبى نفسه. وكان نصف البحوث المقدمة للندوة يشارك فى الرؤية التى يقدمها هذا الكتاب. ويشير كل منها بطريقته إلى وجود مصاعب فى قراءة روايات العهد القديم الخاصة بالتهجير والعودة كما لو كانت حقائق تاريخية. كما تشير إلى عدم وجود قصة فى الكتاب المقدس تنبئنا بشئ عن إسرائيل أو يهوذا فى السبي. وعبرت البحوث المذكورة عن قدر من الشك فى حدوث سبى وشككت فى إمكانية كتابة تاريخ لهذا السبي. وأبدى النصف الآخر من البحوث المقدمة معارضة قوية وقالت بإمكانية وجود تاريخ «للسبي» على الأقل. ومع ذلك لم يقل أى منها بأن روايات الكتاب المقدس تمدنا بشواهد كافية على وجود تاريخ كهذا. وفى مطالعتى لهذه البحوث انشغلت بتأمل التغيرات التى طرأت على موقفنا من الكتاب المقدس وعلاقته بالآثار التى ظهرت فى السنوات الخمس والعشرين الماضية. وقد عفا الزمان على الفرضية التى ترى أن التاريخ القديم يمكن كتابته بمجرد إعادة صياغة قصص العهد القديم أو تنقيحها. كما أصبح من العسير أن نفهم هذه القصص ، وكأنها تحكى أحداثًا من ماضى من كتبوها.

ولا نزعم أن هذا الكتاب فوق مستوى الجدل ؛ فنحن نرى أن الجدل حول موضوعه بدأ في أواخر الستينيات وظهر لأول مرة في رسالة للدكتوراه بدأت في سنة ١٩٦٧ بجامعة توينجن وتمت في سنة ١٩٧١ . وقد نشأ بحثنا الأصلي من فكرة فحواها أنه إذا أمكن الرجوع تاريخياً ببعض الروايات الخاصة بالآباء العبرانيين الى الألف الثانية قبل الميلاد كما ذهب كل علماء الآثار والمؤرخين آنذاك لاستطعنا أن نميز أقدم قصص العهد القديم عن التراث الممتد المتأخر.

وحين بدأت هذا العمل، كنت على اقتناع تام بتاريخية الروايات التى وردت عن الآباء في سفر التكوين حتى إنني سلمت جدلاً بما يماثلها مما زعمه البعض عن عقود الزواج التي ترجع للعصر البرونزي المتأخر ، والتي تم اكتشافها ضمن حفريات مدينة نوزي القديمة بشمال منطقة بين النهرين. لذا فقد ازددت قلقًا حين بات واضحًا في سنة ١٩٦٩ ، وبعد عامين من العمل أن العادات الأسرية وقوانين الملكية في مدينة نوزي القديمة لم تكن فريدة في نوعها في قوانين الشرق الأدنى القديم ولم تتضمنها قصص سفر التكوين. فقد أسيئت قراءة هذه العقود وأسيء تفسيرها، وتمت ترجمة أحدها على الأقل بغرض إيجاد تشابه بينه وبين العهد القديم. فكانت مزاعم التشابه بين نوزي وأعراف الآباء مجرد تلفيق أو وهم تكسوه غلالة رقيقة تم به خلق عالم اجتماعي كامل لم يكن له أي وجود.

وأدى ذلك الى طرح مسألة التاريخ والآباء بصورة عامة للنقاش. فواصلت النظر في الجدليات المحورية التي استخدمت في خلق عصر الآباء وتدعيم أسسه. وكان أهم هذه الجدليات عبارة عن «فرضية عمورية» شديدة التعقيد تؤكد حدوث نزوح بدوي للساميين الغربيين من صحراء شبه الجزيرة العربية ؛ مما أدى الى تمزيق الحضارات الزراعية المستقرة في الهلال الخصيب في أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد وإلى نشأة مجتمعات جديدة من جنوب الرافدين إلى دلتا مصر. وأدى ذلك إلى إرجاع كل نص مهم تم اكتشافه من الألف الثالثة والثانية إلى العهد القديم وإلى فلسطين، سواء من أور أو بابل أو العمارنة أو أوجاريت أو مصر أو فينيقيا أو من فلسطين نفسها. وقد تداعت هذه الآراء التي تقول بحدوث هجرات عمورية وبوجود حقبة آباء في تاريخ الشرق الأدنى القديم أيضًا؛ فهي آراء تعسفية في مجملها وسلم الباحثون فيها جدلاً بما شرعوا في إثباته.

وتمت رسالة الدكتوراه في سنة ١٩٧١ وأثارت ردود أفعال قوية. ووجدت من المستحيل أن أحصل على درجة الدكتوراه في أوربا أو أن أنشر كتابي في الولايات

المتحدة. وفي النهاية، تم نشر الكتاب في ألمانيا في سنة ١٩٧٤ ، وتمكنت من الحصول على الدرجة من جامعة تمبل بفيلادلفيا في سنة ١٩٧٦.

وتأكدت الحجج ضد تاريخية الروايات الخاصة بالآباء بظهور كتاب بعنوان «إبراهيم في التاريخ والتراث » للباحث الكندى جون ڤان سيترز في سنة ١٩٧٥ (John Van Seters, Abraham in History and Tradition). فأخذ ڤان سيترز هذه الجدلية الى آفاق أبعد بقوله بأن روايات العهد القديم نفسها ترجع بالضرورة إلى القرن السادس قبل الميلاد أو بعده. وفي سنة ١٩٧٧، قام كل من جون هايز وماكسويل ميلر بنشر كتاب بعنوان تاريخ إسرائيل ويهوذا John Hayes, Maxwell Miller, Israelite and Judaean History وهو سفر ضخم يضم مقالات كتبها عدد من الباحثين الشبان تناولوا فيها البحث التاريخي الحالى حول كل فترة من فترات العهد القديم على التوالي. وبذلك بات واضحاً أن الثقة السابقة في الرأى القائل بأن العهد القديم وثيقة تاريخية قد تبددت وبدأ التعبير عن شكوك واضحة في تاريخية آباء سفر التكوين بل في تاريخية الروايات التى تدور حول موسى ويوشع والقضاة. وقد شعر هؤلاء المؤرخون في البداية بالثقة في الحديث عن التاريخ ضمن تناولهم لحقب شاؤول وداود وسليمان.

وبينما حظى رأى ڤان سيترز بإرجاع أسفار موسى الخمسة الى حقبة لاحقة بتأييد قوى في ألمانيا وأدى بحثه الى إحداث تغييرات جذرية في فهمنا لهذه الأسفار التوراتية المبكرة، شهدت أواسط السبعينيات أيضاً صدور عدد من الدوريات الجديدة أدى الى تغيير اتجاه البحث في مجال الدراسات التوراتية. وكانت Dielheimer Blätter الصادرة عن هايدلبرج هي أكثر هذه الدوريات أصالة وتجديداً. أما دورية Journal for the Study of the Old Testament (دراسات العهد القديم) التى تصدر بالانجليزية في شيفلد والتي طرحت عدداً كبيراً من الموضوعات المثيرة للجدل فكانت أكثرها تأثيراً. وأدى صدور دورية Semeia عن «جمعية أدب العهد القديم» Soceity of Biblical Literature إلى تنامي الاهتمام في الولايات المتحدة بقراءة العهد القديم بمناهج نشأت عن النقد الأدبي. ودخل مبحث العهد القديم فترة انتقالية دامت جيلاً وتميزت بالتغير والتجديد المتلاحقين.

وواصلت البحث حتى عام ١٩٧٥ في زراعة العصر البرونزى وتاريخ نشأة المجتمعات في كل من سيناء وفلسطين. وفي كتابين وسلسلة من الخرائط قمت بعملها لأطلس توبنجن للشرق الأدنى ربطت بين البيانات الأثرية والجغرافية والبيئية في محاولة لإيجاد تواريخ لاستيطان بقاع فلسطين المتعددة واستخداماتها. وقد استعنت في ذلك

بتاريخ للزراعة والتقنية وأنماط الاستيطان وتغير الظروف المناخية كأساس لفهم التغيرات الطويلة المدى في كل منطقة. وقام هذا العمل على دراسات أثرية قام بها باحثون إسرائيليون من أمثال بينو روشنبرج ويوحانان أهوراني وموشيه كوشافي وضُمت اليها محفوظات هيئتي الآثار الأردنية والإسرائيلية. وكان بحثي في هذا الأطلس بمثابة محاولة مبكرة لوضع أسس تاريخ إقليمي للزراعة في فلسطين، إلا أنه كان يفتقر إلى تواصل البيانات التي جمعتها هيئة المساحة الإسرائيلية ومعظم عمليات المسح الأثري التي تمت منذ أوائل السبعينيات.

وفي سنة ١٩٧٥، غادرت ألمانيا عائداً إلى الولايات المتحدة. وأدى الجدل حول كتابي عن الآباء الى حرماني من التدريس في الجامعة، وأصبحت حبيس بيتي. فقضيت إجازاتي الأسبوعية وأمسياتي لدراسة روايات العهد القديم وأسفار موسى الخمسة. وبعد ما يقرب من عشر سنوات من العزلة، آل إقصائي عن مجال دراستي إلى نهاية غير متوقعة. فقد عينتني الجمعية الكاثوليكية للكتاب المقدس أستاذاً بعقد سنوي في مدرسة الكتاب المقدس بالقدس في سنة ١٩٨٥، وبذلك تغير مناخ البحث الخاص بالعهد القديم. واشتد تيار علم الاجتماع وعلم الإنسان في الدراسات التاريخية، وازداد إحساس علماء الآثار المتخصصين في فلسطين بالإحباط بقصر عملهم على إطار العهد القديم. وأصبحت الطبيعة الأدبية للعهد القديم هي المحور الرئيس لدراسات العهد القديم وتحتم على تاريخ الأديان أن يدخل في منافسة مع الدراسات اللاهوتية كسياق سائد لدراسة العهد القديم، ولم يعد فهمي لروايات الآباء مثيراً للجدل؛ فقد أضحى جزءاً من التيار العام لهذا الحقل الدراسي.

ودامت إقامتي في القدس لمدة عام أنهيت خلالها المجلد الأول من دراستي لأسفار موسى الخمسة وشرعت في بعض الأعمال المبدئية مع زملائي في المدرسة عن الجغرافيا التاريخية. وفي النهاية قمنا بنشرها كاقتراح لمشروع عن التواريخ الإقليمية بعنوان Toponomie Palestinienne (أسماء المواقع الجغرافية في فلسطين) وبعد عودتي للعزلة بالبيت لفترة قصيرة حصلت على منحة «الوقف القومي» لعام ١٩٨٧ ؛ مما سمح لي بالبدء في مشروع عن تاريخ أصول إسرائيل. وأدت عودتي إلى التفرغ للبحث إلى حصولي على وظائف التدريس بجامعتي لورنس وماركيت بولاية وسكونسن.

كان هناك الكثير قد تغير في كل من علمي التاريخ والآثار في أواخر الثمانينيات. وفي سعيي لإعادة التعلم كان هناك كتابان مهمان للغاية أحدهما دراسة اجتماعية أنثروبولوجية من ١٩٨٥ بعنوان Early Israel (إسرائيل القديمة) لباحث دنمركي

أصبح فيما بعد زميلاً لي وهو نيلز بيتر ليمشه Niels Peter Lemche، والآخر عبارة عن توفيق بين عمليات المسح الأثرى لمرتفعات فلسطين منذ عام ١٩٨٨ للأثرى الإسرائيلي إسرائيل فينكلشتاين بعنوان The Archaeology of the Israelite Settlement (أركيولوجيا الاستيطان الإسرائيلي). وقد أكد بحث كل من ليمشه وفينكلشتاين على التحليل الأساسى لأنماط الاستيطان وتفسير البنى الاجتماعية مما كان له دور محورى فى دراستي للعصر البرونزي. فقد أقنعني الكتابان بإمكانية وضع أسس تاريخ لهذه المنطقة، ولو أنه سيكون تاريخاً أصعب بكثير مما نشأنا عليه. وبدلاً من محاولة إعادة صياغة روايات العهد القديم ذات القيمة التاريخية غير المحددة، كان لدينا الفرصة لإيجاد منظور تاريخي مستقل للماضي. وفى سنة ١٩٨٧، بدأت فى تناول مسألة أصول إسرائيل فى محاولة لبيان إمكانية وضع أسس تاريخ كهذا. وقمت خلال ذلك بمواصلة النقاش الذى كنت قد بدأته فى مقال نشر فى سنة ١٩٧٨ بعنوان "The Background of the Patriarchs" (خلفية الآباء، وقد أعيد نشره فى كتاب حرره جون روجرسن). وكان هذا المقال قد حدد مناطق تاريخية لبنى إسرائيل إبان نشأة المركزية فى المرتفعات الواقعة إلى الشمال من أورشليم فى القرن التاسع قبل الميلاد، واستبعد ضمنًا أية وحدة سياسية إقليمية تضم معظم فلسطين؛ أى أنه كان من المستحيل قيام «مملكة متحدة» فى وجود ملوك كشاؤول أو داود أو سليمان فى أورشليم فى القرن العاشر قبل الميلاد. وقمت بنشر دراستي كاملة فى عام ١٩٩٢ فى كتاب بعنوان The Early History of the Israelite People (التاريخ المبكر لبنى إسرائيل).

وكانت ردود الأفعال التى أثارها هذا الكتاب أقوى حتى من تلك التى أثارها كتابى عن الآباء. ومع أن الطبيعة التاريخية لقصص داود قد حامت حولها شكوك الباحثين فى الأدب منذ سبعينيات القرن العشرين، ومع أن عالم الساميات الإيطالى جيوفانى جاربينى كان قد شكك من قبل فى تاريخية «المملكة المتحدة» فى سنة ١٩٨٦، فقد أدى عدم عثورى على مكان لداود أو لإمبراطوريته فى التاريخ الذى كتبته لبنى إسرائيل إلى إثارة فضيحة. ونشر ملخص لكتابى على الصفحة الأولى من الصحيفة اللندنية The Independent on Sunday. وكنت آنذاك بصدد الحصول على تثبيت فى وظيفتي بجامعة ماركيت، وكان المسؤولون فى الجامعة فى حالة سخط شديد على بحثي. وأدت الدعاية الى إثارة ثائرة الأوساط اللاهوتية المحافظة ووصم كتابى بأنه «لا يتفق مع الرسالة الكاثوليكية للجامعة». وكان يمكن لهذا الصدع الذى أصاب حرية البحث الأكاديمى أن يؤدى إلى نقمة شخصية عليّ، إلا أنه تحول الى نعمة كبري. فقد دعيت لشغل كرسى أستاذية فى العهد القديم بجامعة كوبنهاجن حيث لا أزال أعمل منذ سنة ١٩٩٣ وحتى الآن.

ومنذ سنة ١٩٩٢، ثار جدل حاد وواسع النطاق حول تاريخ بني إسرائيل وفلسطين زاده اضطرامًا كتاب فيليب ديفيز Philip Davies بعنوان In Search of Ancient Israel (بحثًا عن شعب إسرائيل القديم). واحتدم الجدال ، ولكنه كان مفتوحًا وشارك فيه الحقل الأكاديمي المعني ككل، وهو ما يشهد به المنتدى القادم في لوزان. وأدى طول انشغال دراسات العهد القديم بمسألة الأصول إلى تشوهات عديدة في فهمنا التراث. ولم يعد لدينا اليوم تاريخ لشعب إسرائيل، وتحول آدم وحواء وقصة الطوفان إلى مجال الميثولوجيا، إلا أننا لم نعد نستطيع أن نتحدث عن حقبة للآباء. فلم تكن هناك «مملكة متحدة» في التاريخ ولا معنى للحديث عن أنبياء ما قبل السبي أو عما كتبوه. ولا يعرف تاريخ فلسطين في العصر الحديدى عن بنى إسرائيل إلا أنهم سكان تل صغير يقع شمال أورشليم وجنوب وادى يزرعيل، ولا علاقة ليهوه الإله السائد في عقيدة شعب إسرائيل هذا بمفهوم العهد القديم عن الله. وأى تاريخ نكتبه عن هذا الشعب لن يشبه شعب إسرائيل الذى ظللنا نظن حتى سنوات قليلة مضت أننا نعرف عنه الكثير. وحتى هذا القليل لن يكشف لنا أصول العهد القديم فى التاريخ؛ فقد انقلب تاريخنا لتراث العهد القديم رأسًا على عقب. وما نعرفه ليس إلا عهد قديم هيلينى أى تلك التى نبدأ فى قراءتها فى النصوص التى تم اكتشافها ضمن وثائق البحر الميت بالقرب من قمران. ونرى من جانبنا أن البحث عن الأصول ليس بحثًا تاريخيًا، بل مسألة لاهوتية وأدبية، مسألة تتعلق بالمعني. وإضفاء شكل تاريخي عليها معناه أن ننسب إليها بحثنا عن المعني. وكان ميدان البحث التوراتي يظن أننا قد نفهم العهد القديم لو عدنا إلى أصوله. إلا أن مسألة الأصول ليست سؤالاً يمكن الإجابة عليه. فشعب «إسرائيل» في مفهوم العهد القديم ليس سوى خيال أدبي، بل إن العهد القديم يبدأ كتراث قائم فعلاً أو تيار من الأقاصيص والأناشيد والتأملات الفلسفية تم جمعها ومناقشتها. أما مصادرنا فلا تبدأ؛ بل هى كامنة فى صلب الموضوع.

ويمكننا الآن أن نقول بقدر كبير من الثقة بأن العهد القديم ليس تاريخًا لماضى أحد بعينه. وقصة شعب إسرائيل المختار والمنبوذ التى تقدمها هى مجاز فلسفى أو جنس بشرى ضل طريقه؛ والتراث نفسه هو حديث عن العثور على هذا الطريق. وبإضفائنا للصبغة التاريخية على هذا التراث تاهت عن أعيننا الركيزة العقلية للعهد القديم ومعها ركيزتنا العقلية أيضًا. ومسألة الأصول التى غلبت على البحث الحديث فى العهد القديم تنتمى إلى اللاهوت لا الى التاريخ. فهى تسعى الى معنى العهد القديم فى بداياتها. وهى فى ذلك تشترك مع المطلب الهيلينى الذى كان هو مطلب العهد القديم أيضًا، ألا وهو العودة بموروثنا عن أنفسنا وعن الله إلى الخليقة.

ومنذ بدأ الجدل حول كتابي Early History (التاريخ المبكر) تشجعت على تقديم دراستى عن العهد القديم في علاقتها بالبحث التاريخي بصورة شاملة. وهو ما أدى بي إلى تقديم هذا الكتاب بالصورة التي هو عليها. فيتناول الباب الأول السمات الأدبية لقصص العهد القديم ونذهب فيه إلى أن العهد القديم لا ينبغى أن يُقرأ كما لو كان كتاب تاريخ. ويقوم الباب الثاني من الكتاب على كتابنا الذي صدر في عام ١٩٩٢ ويواصل تناول العديد من موضوعات دراستنا الأولى عن الآباء وفي الجغرافيا التاريخية ومنذ أن انتقلت إلى كوبنهاجن ازداد اهتمامي بالمغزى اللاهوتي والعقلي لنصوص العهد القديم. وهذا إلى جانب اهتمامنا بالدراسات الأدبية يضفي على العمل التاريخي سياقًا كان ينقصه. ويسعى الباب الثالث إلى بناء هذا السياق من خلال مناقشة تاريخية للعوالم الاجتماعية والأدبية واللاهوتية التي كان مؤلفو العهد القديم جزءًا منها.

ويقدم النصف الأول من البحث الذي نشرناه في سنة ١٩٩٢ رؤيتنا لتاريخ البحث في شعب إسرائيل القديم. ولا داعي لتكرارها هنا. ومع ذلك فهناك عدد من الأعمال كان لها تأثير كبير عليّ، كدراسات فان سيترز وليمشه وفينكلشتاين. كما أن هناك العديد من الدراسات التي قد تعين كل من يسعى لمزيد من الاطلاع.

توماس تومسن

كوبنهاجن، ٢٥ يوليو ١٩٩٧

الباب الأول

المعالجة القصصية للماضى

مقدمة الباب الأول[١]

تم من خلال السرد الملحمي خلق حقبة أسطورية هي عصر المملكة المتحدة في تاريخ إسرائيل والتي تم تقديمها باعتبارها العصر الذهبي لملوك مملكة داود الأربعين وكإنتاج أدبي هيليني. وترد أهم عناصر هذا السرد الملحمي الأسطوري على النحو التالي.

تولي شاؤول لملك شعب إسرائيل ثم سقوطه المدوي، والملك شاؤول الغاضب الذي يواسيه داود موسيقار المزامير الملهم، وشاؤول المحارب العظيم الذي كان كارثة على الفلسطينيين ، والذي حلت به الغيرة القاتلة من الضابط الشاب الوفي الذي تفوق عليه في أمجاده، أنشودة حب داود ليوناثان وسط مؤامرات البلاط والعنف الذي شهده، الراعي الصغير يتمكن ببساطته وتقواه وبراعته من التغلب على جوليات العملاق المحارب بطل الفلسطينيين، خلافة داود على العرش وعظمة امبراطوريته، وهجومه المخادع على النمط الهوميري على أورشليم، داود الشهواني الذي يأمر بقتل تابعه الأمين شهوة في امرأته، داود الشيخ المسكين وحاجته في أرذل عمره إلى جسد صبية ليدفئه في فراشه، خلافة سليمان على العرش، سليمان الذي يشبه شخصية كرويسس والذي ينافس في ثرائه أساطير الملوك الآشوريين الذين كانوا يطلون جدران قصورهم بالذهب، سليمان البنّاء العظيم ومستثمر التجارة الدولية ورفيق إحدى أميرات مصر والذي تساوى في حكمته مع ملكة سبأ العظيمة، الملك الفيلسوف الذي يشبه الإسكندر، وحكمته التي تحمي القيم الأسرية البسيطة وتقود إمبراطورية، بناؤه للهيكل تقرباً إلى الله الواحد الحق كدليل على تقوى سليمان، تحول سليمان عن الإيمان النقي بسبب زوجاته الأجنبيات، فساد الإمبراطورية وعالم السلطة والثراء العظيم، مأساة سليمان

(١) كل ترجمات نصوص العهد القديم من عند المؤلف ما لم ترد إشارة منه بغير ذلك، وتقوم ترجمته لها على العهد القديم بالعبرية واليونانية. إلا أن الاستشهادات المرقمة من الإصحاحات والفقرات فتتبع «النسخة المعيارية المنقحة Revised Standard Version. أما الاستشهادات من النصوص الأخرى للشرق الأدنى القديم فأخذناها عن بريتشارد J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton, 1969).

وارتداده وغطرسته اللذان يؤديان الى تداعي مملكته بما يشبه أيضًا الصراع الذى أعقب وفاة الإسكندر العظيم بين الجنوب والشمال.

ويمثل الافتقار إلى سياق تاريخي موثوق للعهد القديم عقبة كؤود تعترض طريق دراسات العهد القديم الحديثة. أما عدم وجود المناهج التاريخية السليمة فقد أدى إلى فشل البحث عن مكان للعهد القديم فى التاريخ من بدايته. فالنصوص القديمة تصعب قراءتها إذا لم نكن نعلم شيئًا عن العالم الذى دونت فيه وله. وقد صنع علماء العهد القديم عالمهم الخاص منذ قرن مضى وأوجدوا سياقًا خاصًا لنصوصهم استمدوه من العهد القديم نفسه وتطور إلى ما هو أكثر قليلاً من إعادة صياغة لروايات العهد القديم المختارة. ولم يكن هناك عالم قديم آخر معروف لفلسطين؛ لذا فقد كان تقديم هذا العالم التقليدى كتاريخ أفضل من عدم وجود تاريخ أصلاً. ومع ذلك فالسياق التاريخى الذى نشأ كان فرضية غير نقدية لا تنبئ إلا بأن العهد القديم قد أسيئت قراءته. وفى القرن الماضى، أدت دراسات الشرق الأدنى القديم والسيطرة المتنامية لعلم الآثار على كتابة تاريخ فلسطين إلى تغيير التاريخ القديم. وكان التيار العام لدراسات العهد القديم يقاوم التغيير بشدة ويرجع الدفاع عن إعادة صياغة رواية العهد القديم لتصبح «رؤية العهد القديم للماضى». ويبلغ الأمر بالعديد من العاملين فى مجال علم آثار العهد القديم حد القول بوجوب الإبقاء على هذا التاريخ التقليدى قائمًا ما لم تثبت استحالته تاريخيًا. ولم يبدأ علم الآثار فى إيجاد تاريخ لفلسطين مستقلاً عن مثل هذا الأحكام اللاهوتية المسبقة إلا فى السنوات الأخيرة.

ونتيجة للاهتمام الأثرى الذى نشطه غزو جيوش نابليون للشرق الأوسط أضفى القرن التاسع عشر على مجال البحث التاريخى هدف إعادة بناء مكان العهد القديم فى تاريخ الشرق الأدنى القديم. ومع أن دراسات العهد القديم لها جذورها فى هذا العمل التاريخى النقدى فى القرن التاسع عشر، فقد شهد القرن العشرون تطورات نقدية تآكلت نتيجة لتطور منحى جديد لفهم العهد القديم هو فى أدق وصف له أحد أشكال «الواقعية الساذجة».

ولاتزال قصة العهد القديم عن الماضى والتى تقوم على قيام إسرائيل القديمة وسقوطها تسيطر على محاولات إعادة البناء التاريخى فى حقل دراسات العهد القديم ولو أن الجانب الفنى لهذه القصص وما بها من تسلية قليلاً ما لقى ما يستحقه من اهتمام. فهى لم تُر إلا فى تحولاتها كسرد لأحداث وتحولت إلى تاريخ. وقد أصيبت دراسة كل النصوص الخاصة بالشرق الأدنى القديم وكل الحفريات التى تمت فى

إسرائيل وفلسطين بداء هيمن على دراسات العهد القديم، ألا وهو فهم العهد القديم كسرد للماضي التاريخي. وتحولت القصص التي نقرأها بدءًا من سفر التكوين وحتى سفر الملوك الثاني الى سياق تاريخي لبقية أدب العهد القديم بما في ذلك ما به من شعر وكتابات فلسفية.

ويمثل هذا النهج الفكري الذي ظهر كنهج تاريخي ونقدي علمي إحراجًا كبيرًا للبحث الحديث. فبدلاً من أن يكون تاريخيًا كسر أول قاعدة للتاريخ بإخفاقه في التفرقة بينه وبين الأسطورة. وبدلاً من أن يكون نقديًا استعان بمنطق دائري تمامًا. وبدلاً من أن يكون علمًا يصحح ذاته وينقدها سلم جدلاً بفرضياته وقصر نفسه على «تنقيح» العهد القديم حيثما تطلب الأمر قدرًا من الصدق الواقعي. وكان على المعجزات أن تتوارى على ما يبدو، أما البقية فكان يمكن أن تبقى دون تغيير قدر المستطاع. وكانت الحاجة إلى قراءة النصوص المقدسة كتاريخ في حاجة ماسة إلى التفسير، في حين أن علم آثار العهد القديم فشل فشلاً ذريعًا في إضفاء سياق تاريخي على العهد القديم يمكن فهمها فيه فهمًا منطقيًا.

وقد أشار الكثيرون إلى المكانة اللاهوتية الرفيعة لهذه الموروثات التي لم توضع موضع البحث والتمحيص لتبرير الافتقار إلى الأمانة العلمية في البحث، إلا أن قلة تساءلت عن السبب في استعداد اللاهوت لدفع مثل هذا الثمن الباهظ في سبيل الدفاع عن رؤيته لعالمنا. لماذا يُنظر الى فهم العهد القديم كأدب قصصي وكأنه يقوض دعائم صدقها وتماسكها؟ وكيف يؤدي إضفاء الصبغة التاريخية على هذا الأدب إلى إضفاء مزيد من الشرعية عليه؟ ولماذا يحتاج عمل أدبي فذ كالعهد القديم إلى مزيد من المصداقية؟ لا معنى للخلط بين معنى العهد القديم وبين ما كنا نظن أنها تعنيه، ولا معنى للدفاع عن لاهوت ضيق الأفق بوصفه بأنه رؤية العهد القديم. والوقوف على أن ما كنا نعتقده ليس هو ما كان ينبغي لنا أن نعتقده هو العملية الذهنية العادية التي يتطور بها الفهم.

الفصل الأول

التاريخ والأصول: الماضى المتغير

١. عندما يتم إثبات النصوص بنصوص أخرى

هيمنت مسألة أصول إسرائيل الأولى على التوجهات إزاء كل من العهد القديم وتاريخ فلسطين. والمأزق الناجم عن ذلك هو مأزق يواجه كل قضايا «الأصول» التاريخية نظراً لما تنطوى عليه من مفارقة تاريخية، وهو يؤثر بشدة على نهجنا فى دمج شواهد العهد القديم مع شواهد من خارج العهد القديم توفرت لنا عن تاريخ شعب إسرائيل الأول. وأى واقع تاريخى يمكننا أن نربط بينه وبين إسرائيل العهد القديم هو بالضرورة محصلة لمسألة «الأصول» وينبغى فهمه قبل تحديد تاريخه، إلا أن هناك حقيقة تظل باقية وهى أن الشواهد التاريخية على الأصول الأولى يجب البحث عنها فى حقب سابقة على بنى إسرائيل فى عصور لم يكن فيها مكان أو مفهوم كهذا. ولكن كيف يمكن معرفة أن مثل هذه الشواهد تنتمى إلى أصول بنى إسرائيل الأولى تحديداً؟ نظراً للطبيعة المفتتة التى تميز كل شواهد التاريخ القديم فإن أية مسألة تتعلق بالأصول الأولى تُبنى بالإدراك اللاحق. فتعتمد على ما لدينا من فهم لبنى إسرائيل كما ورد فى تراث العهد القديم سواء أكان لهذا الفهم الموجه إيديولوجياً أى مسوغ تاريخى من أى نوع أو لم يكن.

وهناك مأزق آخر وهو مأزق الشواهد نفسها. فما يعد من الشواهد الأولية يتأتى من البيانات المعاصرة لنشأة إسرائيل. وهى الشواهد المستمدة من البحث الأثرى والاستكشاف ويتم البحث عنها عادةً بين البقايا المفتتة الخاصة بالعصرين البرونزى والحديدى فى فلسطين القديمة. وشاهدنا الثانوى أى العهد القديم والأدب من خارج العهد القديم هو الذى يزعم أنه يحدد هوية شعب إسرائيل هذا الذى نسعى لتحديد أصوله الأولى. وهذه المصادر الثانوية هى أيضًا التى تمدنا بما نفترض أنه الإطار الزمنى الصحيح للشواهد الأثرية التى نسعى وراءها. إلا أن هذه الافتراضات المتعلقة

بكل من الهوية والتحديد الزمنى تستقى من نصوص معروفة لنا من الحقبة الهيلينية، أى فى نصوص العهد القديم الأولى التى تم العثور عليها ضمن وثائق البحر الميت.

هذا المأزق الواضح قد يقلق أى مؤرخ. فطالما ظل الفاصل الزمنى بين المصادر الأولية والثانوية لتاريخ أصول شعب إسرائيل الأولى يقدر بألف سنة ينعدم الأمل فى إيجاد صلات بين العهد القديم والمواد الأثرية المبكرة. فنحن نبحث عن أصول إسرائيل كما نعرفها من العهد القديم، ولكننا نظل عاجزين عن إثبات أية رواية من العهد القديم واعتبارها تاريخية إلى أن يتوفر لدينا تاريخ مستقل ومنفصل نقارنه برواية العهد القديم. وإذا كنا نسعى الى إيجاد تاريخ له القدرة على إمدادنا بالسياق الذى تطورت فيه روايات العهد القديم فإن هذا التاريخ لن يتطابق مع قصص العهد القديم. وبدون تاريخ ثابت ومستقل لفلسطين وشعب إسرائيل القديم ، فإن مسألة الجانب التاريخى تظل لغزًا محيرًا، سواء أكان العهد القديم يصف الأحداث التى وقعت فى الماضى أم لا يصفها.

ولهذه القضايا نتائج خطيرة حين نحاول أن نكتب تاريخًا للحقب الشديدة القدم. وتعد مصادرنا الأولية المستمدة فى معظمها من علم الآثار نافعة للغاية ولكنها تدلنا غالبًا على البنى التى كانت تميز المجتمعات القديمة، كيف كان الناس فيها يعيشون وكيف تطورت اقتصادياتهم وتنوع العلاقات التى يمكن تقصيها بدراسة بقايا الحضارة المادية التى أمدتنا بها الحفريات. وبالمواد غير المكتوبة التى أمدنا بها علم الآثار، يتحول التاريخ الذى لدينا إلى وصف للمجتمعات بتطوراتها وتحولاتها الطويلة المدى بدلاً من أن يكون تاريخًا للأشخاص والأحداث. وتضيف النقوش الكثير إلى ذلك. فهى تدلنا على اللغة والحدود والكيانات السياسية والمعتقدات الدينية والقوانين والتجارة ونظم الأعمال، وإذا حالفنا الحظ يتكشف لنا أسلوب تفكير الأقدمين. فنتعرف على تعاملاتهم ومخاوفهم ومعتقداتهم وحس الفكاهة والجمال عندهم وعلى قيمهم وولاءاتهم. إلا أن فلسطين تتسم بالفقر الشديد فى النصوص التى ترجع إلى حقب أسبق من العصر الهيلينى، وليس بين أيدينا عنها ما يوازى ما لدينا من ثراء وتعقيد عن مصر والرافدين، وهو ما يصدق بصفة خاصة على حقبة العصر الحديدى الذى قامت فيه دولتا إسرائيل ويهوذا الأوليان. كما أن فلسطين لم تنشأ بها أية قوة سياسية ذات مكانة دولية كبرى من أى نوع. فقد كانت مقسمة إلى مناطق صغيرة متعددة ولم ينشأ لها تاريخ مشترك إلا حين خضعت لسيطرة قوة خارجية كمصر أو آشور أو بابل. ولم يكن هناك بها

وجود للحضارة التى يتم التعبير عنها من خلال الفن، أو للعمارة أو الأدب. ومعظم ما بقى منها إما أجنبى فى أصله أو مستمد من فينيقيا التى كانت تقع على سواحل الشام. فظلت فلسطين من الناحيتين الثقافية والفكرية تمثل مجرد الطرف الجنوبى للشام.

وهناك تناقض واضح بين هذا الفقر فى المصادر التاريخية الأولية الخاصة بالعصرين البرونزى والحديدى فى فلسطين والتراث الثانوى الغنى المتوفر لنا فى النصوص والتراث الخاص بالحقب الفارسية والهيلينية واليونانية الرومانية. وهذا الأدب يروى عن الماضى. والحقيقة أن الانشغال بالماضى وبدوره فى فهم الحاضر وتحديده يعد من السمات البارزة لأدب هذه الحقب المتأخرة. ويشتمل هذا الأدب على نصوص العهد القديم وعلى كم هائل من الأدب خارج العهد القديم بما فى ذلك التواريخ التقليدية القائمة على مسألة الأصول الأولى. وهى تمدنا بروايات مفصلة عما قدمه الكتّاب باعتباره الماضى. ومعظم هذا الأدب معروف تماماً، ولطالما استعان به المؤرخون فى سعيهم إلى إعادة بناء تاريخ فلسطين الأول.

ومع ذلك فهذه النصوص لا يسهل الاستعانة بها؛ فهى مليئة بكل أشكال الأساطير والخرافات ، ولم يعن مؤلفوها كثيراً بالتفرقة بين القصص الشيقة أو الفكاهية أو المسلية وبين القصص المتعلقة بشئ حدث فعلاً فى الماضى. ولم يترددوا فى تغيير مصادرهم وإعادة بناء الماضى حيثما كانت هناك فجوات فى معلوماتهم أو بأية صورة يرونها مناسبة. وبازدياد وعينا بمثل هذه السمات المتأصلة فى التواريخ التقليدية الخاصة بماضى فلسطين، انخفضت صلاحية الطريقة التى كان أهل التخصص يستخدمونها فى إعادة بناء تاريخ بنى إسرائيل. ولن يكون اللجوء إلى مادة البحث التاريخى فى إعادة صوغ التواريخ القديمة وعدم تنقيحها إلا حين تثبت الشواهد خطأها كافياً، ولن يكفى أن ننظر الى المؤرخين التقليديين باعتبار أنهم «يمكن الاعتماد عليهم» إلى حد ما. فما كانوا يعتبرونه «تاريخاً» لم يكن سوى حكايات تاريخية عن الماضى يستعينون فيها بكل ما توفر لهم من مادة. وما نعرفه حين نطالعها ليس بيانات عن أية حقبة سابقة من حقب الماضى، بل سرد لما كانوا يعتقدونه وما ظنوا أنه ينتمى إلى الجنس الأدبى الذى يكتبونه. وهذه النصوص مفيدة تاريخياً لما تشير إليه ضمناً عن حاضر كاتبها وعن المعارف المتوفرة له ولمعاصريه، ولكنها ليست مفيدة لادعاء كاتبها عن أى ماضٍ فى مخيلته. ومن أغرب الأشياء عن مؤرخ كجوزيفوس أنه لا يعرف شيئاً تقريباً عن «الماضى» الذى لا نعرفه نحن أنفسنا من مصادر أخرى. وحين «تؤكد»

إحدى رواياته عن حدث مفترض وقع قبل ذلك بقرنين شيئًا يمكننا مطالعته فى أعمال أخرى، فليس هذا إلا لأنه قام بنسخه أو إعادة صياغته. وقد وصف جوزيفوس بحق بأنه شخص لا يوثق فى بضاعته.

والحقيقة أننا نحصل بالفعل على كم هائل من الحكايات من أعمال كتلك التى كتبها جوزيفوس ومن التواريخ التقليدية التى وردت فى العهد القديم، إلا أنه من الخطأ أن نفترض أننا نستطيع أن نستعين بنص منها لإثبات ما ورد فى غيره عن الماضى. وأهم معلومات تاريخية يمكن أن نحصل عليها من مثل هذه التواريخ القديمة لا صلة لها بنوعية تاريخها ولا بما ورد فيها عن الماضى. وقد تم اكتشاف نقوش قديمة عديدة تشير إلى شخصية أو أخرى أو إلى حكاية لا نعرف عنها شيئًا إلا من العهد القديم. ولكن حتى فى هذه الحالات يظل من الخطأ أن نؤكد رواية العهد القديم أو أن نقرأها كما لو كانت تاريخًا. والسبب فى إخفاق تلك النصوص القديمة فى إمدادنا بالشواهد اللازمة هو أن نهجنا فى فهم الماضى ليس هو نفس نهج مؤلفيها أو نهج أية نصوص قديمة أخرى. ونأمل فى أن نوضح ذلك من خلال مثالين من حكايات العهد القديم التى تؤكدها النقوش خارج العهد القديم.

المثال الأول من حفرية بتل دير علا بوادى الأردن. ويرجع النص المكتشف إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد، ويقدم قصة تقوم على رؤى راءٍ للآلهة وهو بلعام بن بعور الذى نعرفه من الإصحاحات ٢٢-٢٤ من سفر العدد. وحكاية العهد القديم هى قصة النبى والأتان التى تتكلم. وبلعام فى نقش دير علا هو عراف مؤاب القديمة، فى حين أن حكاية العهد القديم تصفه بأنه نبى عاش بسوريا فى أعالى نهر الفرات. وكلاهما شخصيتان تتكلمان بصوت الرب الذى يقرر مصير الأمم. وفى قصص العهد القديم نجد بلعام نبيًا من أنبياء يهوه؛ أما فى نقش دير علا فيرتبط بإله يسمى «شجر» وبما يعرف باسم «شدّاى» (الآلهة والإلهات القادرين مثل «إيل شدّاى» أى «الإله القادر») فى سفر التكوين (١٧: ١) وفى سفر الخروج (٦: ٣) وبالإلهة عشتار. ويتم تقديم قصص العهد القديم فى سياق القصص التى وردت عن تيه شعب إسرائيل فى البرارى مع موسى. إلا أن النقش أقدم من أية حقبة ترتبط بموسى وبمئات السنين. وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات فإن كلاً من القصتين تقومان على شخصية أدبية قديمة واحدة. وهذا التشابه الواضح لا يثبت وجود شخصية بلعام التاريخية، بل يثبت وجود أسلوب قديم لسرد الحكايات عن الأنبياء والقديسين الذين يباركون الأمم وملوكهم ويلعنونهم. وهى نفس شخصية النبى بلعام التى يقدم نقش دير علا شاهدًا

عليها. وتدل الشواهد من خارج العهد القديم على أن الدور الذى يسنده العهد القديم للأنبياء من بلعام وحتى صموئيل ومن عاموس إلى إرمياء يرجع الى موروث أدبي عميق الأصول في فلسطين القديمة. فبلعام هو أقدم مثال معروف على هذا النوع من الحكايات في فلسطين.

ومثالنا الآخر على وجود قصص في العهد القديم تثبته النصوص القديمة ينتمي إلى نقش أثرى مؤابى مبكر آخر يرجع تقريبًا لنفس تاريخ نقش دير علا أو بعده بقليل. ولطالما جرى الزعم بأن عُمرى الذى تقول رواية العهد القديم إنه شيد مدينة السامرة وأسس الأسرة التى حكمت مملكة بنى إسرائيل الشمالية هو أقدم ملوك العهد القديم وأكدت حكمه الشواهد من خارج العهد القديم. والحقيقة أن تاريخية أمرى أكدتها نقوش أشورية ومؤابية. فتشير النقوش الآشورية إلى دولة بنى إسرائيل وعاصمتها السامرة باسم أسرة حاكمة هو «بيت عُمرى». وتطالعنا في النقوش الآشورية الأخرى أسماء مماثلة لدويلات أخرى، منها «بيت عيلانى» و «بيت أجوسى». كما يرد ذكر عُمرى على نصب ميشع، وهو نقش تم اكتشافه في سنة ١٨٦٨. وكان يعتقد أن النقش على هذا الأثر تم بأمر من ميشع ملك مؤاب الذى عاصر عُمرى وابنه أحاب. وكان من المعتقد أن قصة العهد القديم التى وردت بسفر الملوك الثانى (٣: ٤-٨) والتى تشترك مع نقش ما وراء نهر الأردن في جوانب عديدة تشير الى نفس الصراعات السياسية بين بنى إسرائيل ومؤاب والتى يشير اليها النقش. وفى ضوء الإشارة إلى عُمرى (و«ابنه») وتطابق الأحداث مع قصة العهد القديم، حدد المؤرخون تاريخ النقش وعهد حكم ميشع إلى الفترة من ٨٤٩ الى ٨٢٠ ق. م. والجزء الذى يصف عُمرى فى هذا النقش بأنه ملك إسرائيل نصه كالتالى (٢: ٤-٨):

«أما عُمرى ملك إسرائيل فقد أذل مؤاب لعدة أيام، لأن كاموش كان غاضبًا على أرضه. وتبعه ابنه وقال «سأذل مؤاب». وقد قال ذلك في عهدى ولكنى انتصرت عليه وعلى بيته بينما اختفت إسرائيل الى الأبد. (والآن) احتل عُمرى أرض ماديبا وسكن بها في عهده ونصف عهد ابنه أى أربعين سنة، ولكن كاموش سكن بها في عهدى» .

وكان الأثر الذى دون عليه هذا النقش مقامًا في معبد، وكان الغرض منه تكريم كاموش إله مؤاب. وكاموش إله كيهوه في سفر الملوك، وكان غاضبًا على مؤاب. لذا فقد سمح لعُمرى بغزوها. والتناقض بين صورتى عُمرى أولاً ثم كاموش «الذى يسكن» مؤاب تعبر عن الفارق بين الأرض حين يغزوها شعب إسرائيل ثم حين تتحرر مرة أخرى. وإلى جانب غطرسة عُمرى تنتمى هذه اللغة الأدبية والمجازية إلى عالم الحكاية.

وهى نفس نوعية اللغة التى نجدها فى حكايات العهد القديم ؛ حيث يهيمن يهوه على مصير شعب إسرائيل ويهوذا ويرسل أعداءه إليهم حين يغضب عليهم.

والنقش ليس نصًا تاريخيًا بقدر ما ينتمى إلى تراث أدبى غنى من قصص ملوك الماضى. ونجد قصة مماثلة (تُروى على شكل سيرة ذاتية بضمير المتكلم) ترجع على الأقل إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وهى تحكى عن إدريمى ملك مدينة ألالاخ الذى تولى حكم المدينة قبل ذلك بقرنين. وقد كتبت قصة ميشع كحكاية إدريمى بضمير المتكلم وعلى لسان الملك نفسه. ويمدنا الأثر بموجز لعهد حكم الملك وهزيمة أعدائه وغزواته كغزوات إدريمى، كما تقوم مملكة ميشع أيضًا على السلام والرخاء ومعدة لتسليمها لخليفته. وكلا النقشين يقدمان الملك عظيم من ملوك الماضى.

ويقدم لنا نفس أسلوب كتابة النقش بقصة ميلاد ملك أكد سرجون العظيم الذى عاش ليصبح مثالاً للأسطورة الآشورية والبابلية المحدثة. فهى تمدنا بأحد أرفع نماذج قصة مولد البطل المخلِّص التى نجدها فى الأدب القديم وأشهر نماذجها قصة الملك أوديب وقصة مولد موسى فى الإصحاح الثانى من سفر الخروج. ويبدأ النقش على الأثر المهدى لسرجون بنفس الطريقة التى تبدأ بها النقوش المهداة إلى كل من إدريمى وميشع بضمير المتكلم الذى يميز السيرة الذاتية:

«أنا سرجون الملك العظيم ملك أكد ... أمى الكاهنة الجليلة حملتنى سراً ووضعتنى فى سلة من الخوص وأحكمت إغلاق غطائها وألقت بى فى النهر فلم يغمرنى ... »

وأشهر آثار الشرق الأدنى القديم نصب حامورابى الذى وضع «قانون» حامورابى، وأقيم تخليداً لهذا الملك العظيم من ملوك الماضى بالاستعانة بصيغ و صفات مجازية للملك باعتباره الخادم الأمين للرب وباستخدام صيغة المتكلم التى تضفى على النص طابع يشبه السيرة الذاتية. وربما يرجع أصل هذا الأثر الى العصور البابلية القديمة، ومع ذلك فقد ظل يمثل أدب الرافدين لقرون لاحقة.

وكما هو الحال بالنسبة لآثار كل من حامورابى وسرجون وإدريمى فإن ما يثبت الطابع التخيلى لنقش ميشع ليس الأسلوب والشكل وحدهما. فالمجاز الأدبى أيضًا كامن وراء استخدام اسم عُمرى نفسه. فعُمرى «الذى يسكن مؤاب» ليس شخصًا يفعل أى شئ فى ما وراء نهر الأردن، بل هو اسم رمز أو تجسيد أدبى لقوة شعب إسرائيل ووجوده السياسى. ومن الواضح أن الإشارة الى عُمرى على نصب ميشع هى إشارة أدبية وليست تاريخية، وهو ما يدفعنا لإمعان النظر فى التسمية الجغرافية

والسياسية الأشورية لإسرائيل وهي «بيت عُمرى». فربما نشأت قصة عُمرى في العهد القديم بوصفه من بني السامرة ومؤسس أسرتها الحاكمة من هذه التسمية التاريخية المبكرة للبيت الحاكم لإسرائيل القديمة. ولغة الخطاب الفوقية تؤيد التيمة الشعبية بأن وراء أية تسمية سياسية مثل «بيت عُمرى» يكمن مؤسس الدولة. وترجع الصور الأدبية واللعب على المسميات الجغرافية والعرقية إلى نمط معروف من القص يقوم على أسماء الأسلاف الرمزية. ويرتبط هذا النوع من الحكايات بسلاسل الأنساب والأسرات الحاكمة ويشيع بصفة خاصة في قصص العهد القديم والقصص اليونانية المبكرة.

كذلك فإن الاستعانة بالمجاز الأسرى كما في «ابن» عُمرى و «بيت» عُمرى تستمد من لغة المجاز الفوقية والنظام السياسي السائد في تاريخ فلسطين وسوريا قديماً. واستخدام الأرقام الصحيحة كالثلاثين والأربعين سنة في وصف عهود الولاية كما نجده في حكايات إدريمي والعهد القديم، وموتيفة سكر الإله بدم أعدائه والتي عرفت من أشعار العصر البرونزي المتأخر في أوجاريت بسوريا وفي ميثولوجيا الخلق في مصر القديمة. وكلها موتيفات قصصية كلاسيكية. ولابد من أخذ الطبيعة الأدبية لنصب ميشع على محمل الجد. فمن المشكوك فيه أن يكون المقصود من إشارته إلى ملك إسرائيل الإشارة إلى شخصية تاريخية. فينتمي «عُمرى ملك إسرائيل» الاسم الرمز لراعي الأرض «بيت عمرى» إلى عالم القصص. وفي وصفه لمعركة دارت رحاها ضد شعب إسرائيل على بلدة نيبو يقدم نصب ميشع العدو ، وكأنه مكرس لتدمير التقدمة المقدسة للإله كاموش بطريقة نألفها في سفرى يوشع وصموئيل الأول: « ... يذبح الجميع، سبعة آلاف رجل وصبي وامرأة، فقد وهبتهم للدمار من أجل عشتار كاموش».

وأخيراً ، ففي تنويعة العهد القديم على القصة المؤابية كما وردت في سفر الملوك الثاني (الإصحاح ٣ الفقرات ٤-٨) نجد أن ملكي إسرائيل المعنيين ليسا عُمرى وابنه (أحاب)، بل أخاب وابنه يهورام. وتظل موتيفة ملك إسرائيل وابنه يهاجمان مؤاب ثابتة؛ ولا يتغير سوى أسماء الشخوص، وهو نمط من التنويع يرد غالباً في القصص، أما في التاريخ فلا يرد إلا بطريق الخطأ. ومن الخطأ أن نضع العهد القديم في مواجهة نصب ميشع في تنافس على الصفة التاريخية. كما أنه من الخطأ أن نحدد تاريخ النصب بالاستعانة بتراث العهد القديم كما لو كان سرداً لحدث وقع بالفعل. ولا الأدوار التي تلعبها الشخصيات في أي من روايتي القصة تسمح لنا بفهم الحكايات باعتبارها تعكس الأحداث أو الشخصيات التاريخية. والتشابه بين قصة ميشع وحكاية إدريمي يدفعنا للنظر إلى النقش كأثر يحتفي باكتمال ولاية ميشع وأن نرجع به إلى فترة قريبة

من عهد ولاية هذا الملك التاريخي. وما لدينا في نصب ميشع هو تنويعة مبكرة على نفس الحكاية التي وردت في العهد القديم. وكما هو الحال بالنسبة لقصة بلعام كما وردت في سفر العدد، فإن نقش ميشع يقدم لنا دليلاً على أن العهد القديم يجمع حكايات شديدة القدم من ماضي فلسطين ويعيد تقديمها من جديد.

وحتى الشواهد المستمدة من النصوص من خارج العهد القديم والتي تثبت أن بعض قصص العهد القديم مستقاة من مصادر شديدة القدم لا تؤكد تاريخية هذه القصص. بل على النقيض، فهي تؤكد تقديم العهد القديم لها كحكايات خيالية عن الماضي. وبنفس الطريقة نجد أن اكتشاف تنويعات مشابهة تماماً للفقرات الواردة في سفر اللاويين والمستخدمة في التمائم الفلسطينية المبكرة التي ترجع إلى القرن السابع قبل الميلاد لا تقدم دليلاً على تاريخية قصة موسى في البرية. فقصة البرية يقدم لنا تعليل العهد القديم، وهي قصة تسجل قصصياً نشأة طقس ديني قديم يتمثل في ارتداء المرء للنصوص المقدسة على جسده. كما تقدم القصة الواردة في سفر الخروج (١٢: ١٤-٢٠) قصة عن أصل عيد الفصح. وما يثبته الشاهد الأثري هو قدم استخدام التمائم في فلسطين ووظيفة قصص العهد القديم باعتباره تجميعاً لمواريث الماضي وتفسيراً لها.

وتيمة «السبي» التي تغلب على قصص العهد القديم في حاجة لمناقشة مستقلة ولابد أن نؤجلها لفصل آخر. والشواهد من خارج العهد القديم على سبي شعب إسرائيل ويهوذا على يد الجيوش الآشورية والبابلية هي شواهد قوية. فحتى نصب ميشع الذي تحدثنا عنه لتونا والذي يعكس الطموحات العسكرية لما لم يكن سوى دويلة يشير إلى جريمة الحرب القديمة المتمثلة في الترحيل الجبري للسكان. وفي مثال السبي نواجه طريقة تمييز نصوص الشرق الأدنى القديم لقصص العهد القديم كجزء من عالم من الحكايات والتفسيرات. ومن مبادئ علم آثار الكتاب المقدس أن تاريخية قصص العهد القديمة القديمة المتعلقة بشعب إسرائيل القديم لا يمكن تأكيدها إلا إذا توفرت لنا شواهد من خارج العهد القديم، إلا أنه من المهم أن ندرك أنه حتى عندما يتوفر مثل هذا التأكيد من خارج العهد القديم فهو أقرب إلى إثبات السمة الأدبية والمجازية للعهد القديم منه إلى تأكيد أنها تسجيل تاريخي للأحداث.

ثبت وجود ملوك كأحاب وبيهو في التاريخ منذ مدة طويلة بالطبع؛ فالنقوش الآشورية لم تترك لنا مجالاً للشك. ولابد من إدراك أن قصص العهد القديمة تستعين بأسماء ملوك تاريخيين لشعب إسرائيل. كما أن هذه البراهين من خارج العهد القديم تؤيد

التواريخ التقريبية التى يقدمها العهد القديم لهؤلاء الملوك بهامش متواضع للخطأ. ومع ذلك فلا يمكن لنا أن نستنتج أن استعانة العهد القديم بمثل هذه الأسماء الحقيقية لملوك الماضى يقوم على تسلسل افتراضى للأسرات الحاكمة كان سيظل مجهولاً بغير ذلك، وهو ما قد يبعث فينا الأمل باستخدام الأسماء الأخرى غير المؤكدة وكأنها تاريخية. ومعارفنا التاريخية تتأتى لا من إشارات العهد القديم، بل من ورودها فى النصوص الأشورية. وتوحى الشواهد بأن العهد القديم يشير إلى ملوك خياليين فى بناء قصصها كما يفعل شكسبير فى أعماله. وهذه هى نفس طبيعة الأدب.

٢. لا جديد تحت الشمس

إننا حين نتساءل عما إذا كانت أحداث قصص العهد القديم قد وقعت بالفعل، فإننا نثير تساؤلاً تصعب الإجابة عليه بصورة مرضية. والسؤال نفسه يضمن أن العهد القديم سيساء فهمه. ومن التناقضات الجوهرية التى تميز بين فهم الماضى الذى نجده متضمناً فى نصوص العهد القديم عن أى فهم حديث للتاريخ ما يكمن فى مفهومنا عن الواقع. وهذا الفارق جوهرى بالنسبة لفهمنا للنصوص القديمة لدرجة أننا نحتاج إلى تناوله بصورة مباشرة.

كان المفهوم القديم عن الواقع كمفهومنا عنه يقوم على التجربة. فيلجأ كل من أفلاطون وأرسطو إلى التجربة مراراً وتكراراً للتعبير عن آرائه واستنتاجاته الفلسفية. وهذه أيضاً سمة ثابتة تميز الأمثال والأبيات الشعرية التى نجدها فى أدب الحكمة فى العهد القديم كما فى سفر الأمثال أو الجامعة أو أيوب. والقاعدة هى محصلة المشاهدة والتجربة. فنقرأ فى سفر الأمثال (١:١٧): «لقمة يابسة ومعها سلامةٌ خيرٌ من بيتٍ ملآنٍ ذبائح مع خصام». وحتى أعمق المبادئ الفلسفية تصاغ بلغة أقرب إلى ما هو معروف. وهذه ليست فلسفة تفاؤلية. فهى غالباً ما تفصح عن عناء ووعى بواقع أشد قسوة: «الإنسان مولود المرأة قليل الأيام وشبعان تعباً؛ يخرج كالزهر ثم ينحسم ويبرح كالظل» (أيوب ١٤: ١). وكذلك فى سفر الجامعة (١١: ٧-٨): «النور حلو وخيرٌ للعينين أن تنظرا الشمس، لأنه إن عاش الإنسان سنين كثيرة فليفرح فيها كلها وليتذكر أيام الظلمة لأنها تكون كثيرة». ومما يسعد واضعى العهد القديم أن يستنبطوا النتائج الساخرة عن جهلنا على أساس محدودية تجربتنا. فيتأمل سليمان التناقض المفاجئ الذى تأتى به الملاحظة إلى المتوقع: «يوجد من يفرّق فيزداد أيضاً ومن يمسك أكثر من اللائق وإنما إلى الفقر» (الأمثال ١١: ٢٤). والوعى بالجهل الإنسانى نجده يرد دائماً

فى تشبيهات مستمدة من التجربة. ففى سفر الجامعة (١١: ٥)، يوجه الفيلسوف بإشارة ضمنية إلى موتيفة «التعجيل» فى قصة «مولد ابن الرب» اتهامًا عامًا للمعرفة الإنسانية: «كما أنك لا تعلم كيف العظام فى بطن الحبلى كذلك لا تعلم أعمال الله الذى يصنع الجميع». وهذا الأساس فى التجربة يضفى على الفلسفة القديمة سمة مباشرة حادة غالبًا ما تفتقر اليها الآراء الأكثر تجريدية ونظرية، وهو ما يتضح فى أجلى صوره فى النقد الحاد للمعرفة التقليدية للرب فى سفر أيوب. فيواجه أيوب يهوه ويخاطبه من الريح قائلاً: «بسمع الأذن قد سمعت عنك والآن رأتك عينى» (أيوب ٤٢: ٥). ومرة أخرى يواجه صوت العقل المتضمن فى نصوصنا التراث بمعرفته بالتجربة. فيتحد الفكر الفلسفى القديم بهذه الصورة من خلال إشارات متكررة إلى التجربة، سواء تجربة واضع النص أو تجربة المتلقين الجماعية. وحالة الأشياء هى دائمًا الأرضية الثابتة للحقيقة فى النقاش.

ومع ذلك ، فإن التجريد من تجارب خاصة إلى إحساس أكبر بما هو حقيقى وزائف يتبع فى العهد القديم مسارًا منطقيًا يختلف عما يتبعه عندنا. فالتجارب الفردية فى العالم القديم تصفّى عبر إدراك حقيقة أكبر أو تجربة أكبر. ومباشرة الأحداث فى الزمن قد تكون خادعة والعالم ليس دائمًا كما يبدو. ويتم إدراك خصائص التجربة اليومية كتعبيرات عابرة متغيرة عما هو ثابت وباقٍ وحقيقى. ويعد هذا التغير والزوال سمة ثابتة تميز تجربتنا الإنسانية المادية. وحتى النهر العظيم وعلى الرغم مما يبدو عليه من ثبات فهو فى تدفق مستمر. ولا شئ نعرفه يبقى؛ فكل حى يموت. والحياة نفسها هى كروح مثّل سليمان الخالقة للحياة التى أشرنا اليها لتونا ليست حياتنا، بل تفر من قبضتنا. أما الروح المتحررة من تغيرات عالم المادة والباقية والحقة فهى تخرج عن نطاق تجربتنا. ونحن لا نتعرف عليها إلا بالسمع كمعرفة أيوب بيهوه. ويؤدى الشكل والجرم والروحيات والماديات والحقيقة والظاهر إلى إيجاد مفارقة كونية تحبط مُثل الإدراك الإنسانية.

ثم ارتبط المفهوم التجريدى للحقيقة فى الفكر القديم ارتباطًا وثيقًا بالإحساس بما هو باقٍ وثابت ؛ أى بما له الخلود. فعالم تجربتنا المادى يتسم بالتغير والتحول ويعتوره الزوال وبالتالى فهو غير حقيقى. وحقيقة هذا التغير نفسها يجب إنكارها منطقيًا. والروح الحقة الخالدة التى لا تتغير هى أيضًا المجهول. وليس للإنسان إلا التفكير – مجرد نوع عابر من التفكير – فيما له الخلود، وليس له أن يدركه. وهذه السوداوية والإحباط المحتومان اللذان اعتبرا سمتين جوهريتين فى الإنسان أزالا أى إحساس

بالتاريخ كما نعرفه، أي كسرد للتغيرات وما يطرأ على مجتمع من المجتمعات من تطورات عبر الزمن. والأحداث بغض النظر عن كونها حقيقية أو مهمة في حد ذاتها لم تكن سوى الجزء الظاهر من حقيقة يكمن تحته التغير والتحول . فلم تكن لها أهمية كبيرة في حد ذاتها، بل لم تكن لها أهمية إلا بسبب ما تقدمه من إشارات إلى الحقيقة الخالدة السامية التي لا تتغير لدى من يتدبرون الماضي.

وبما أن إدراك الحقيقة ينبئ بتراث من تدبر الماضي، فإن ما نطلق عليه تعسفًا كتابة التاريخ القديمة بينما يجدر بنا أن ننظر إليه كتناول للأصول والأصول (بما في ذلك قصة الخلق نفسها) يتخذ الدور المحوري في هذا الجنس الأدبي. فالمرء يُعرف في الفكر القديم بأصله، لأن كل شيئ موجود بالفعل في الخلق. وقدر الإنسانية ومصيرها مفهومان محوريان يريان جوهر الحقيقة والأحداث كمحصلة للمشيئة الإلهية في الخلق. وما نراه باعتباره العالم التاريخي للتغير والأحداث هو في نظر واضعي العهد القديم تكشّف ظاهري لما هو كائن. وسمة الزوال التي تميز الأحداث التاريخية تحتاج إلى تفسير لكي يتم إدراك الحقيقة التي تعكسها هذه الأحداث.

والتقسيم الزمني في هذا النوع من التاريخ لا يستعان به كمقياس للتغير. فهو يربط بين الأحداث والأشخاص ويقيم الصلات ويخلق الاستمرارية. إنه يعبر عن سلسلة متصلة تصل الماضي بالحاضر. وهو ليس إحساسًا متصلاً بالزمن بقدر ما هو إحساس متماسك به. وهو يساعد على تحديد هوية ما هو زائل وعابر وعلى إضفاء الشرعية عليه. والزمن ينم عن تكرار للحقيقة بأشكالها المتعددة. ولم يكن التقسيم الزمني القديم يقوم على إحساس بدوران الزمن بمعنى العودة إلى واقع أصلي. ولا وجود للمثال الأول على أي حدث إلا للدلالة على نمط من التكرار. ولا معنى لأن يكون الحدث سابقًا لحدث آخر أو لاحقًا له. فكلاهما موجود كتعبير انعكاسي لحقيقة عليا. وترتبط الفكرة الفلسفية الواردة بسفر الجامعة (١: ٩-١١) بهذا الإدراك القديم للزمن:

«فليس تحت الشمس جديد. إن وُجد شيئٌ يُقال عنه انظر هذا جديد فهو منذ زمان كان في الدهور التي كانت قبلنا. ليس ذكرٌ للأولين. والآخِرون أيضًا الذين سيكونون لا يكون لهم ذكرٌ عند الذين يكونون بعدهم»

وحين خلق الرب العالم خلق السماء والأرض وكل ما فيهما. وكل التاريخ مشمول في الخليقة. وهذا أيضًا يقع وراء فكرة «القدر» التي تعكس كمقدمة منطقية للمأساة اليونانية صراع الإنسان مع القدر. ورد الفعل الوحيد المناسب هو القبول والفهم.

والبنية المحورية للإحساس بالواقع ضمن رؤية العالم هذه ليست معقدة. فهي جدلية محورية بالفعل في الإصحاح الأول من سفر التكوين، في الأنشودة الكبرى التي تحتفي بالكون في سياق معجزات الخلق في كل يوم من أيام الأسبوع وتنتهي بخلق يوم السبت الذي يستريح فيه الكون وخالقه. ويتميز كل يوم من أيام الخلق بتكرار بعبارة موجزة هي: «ورأى اللهُ النورَ أنه حسنٌ» (التكوين ١: ٤). ويتوقف هذا التكرار في اليوم السادس من الخلق بملحوظة تقول: «ورأى اللهُ كل ما عمله فإذا هو حسنٌ جداً» (التكوين ١: ٣١). وهذه العبارة المتكررة التي تفيد بأن كل ما خلقه الله طيب تؤدي وظيفتين؛ فهي تفتتح لغة الخطاب الكلاسيكي عن العدل الإلهي: فكيف يمكن أن يكون الله طيبًا ويخلق العالم الذي نعيش فيه؟ المشكلة هي وجود الشر في عالم خلقه الله. ويتدخل واضع النص في المناقشة متخذًا جانب الله. فكل فعل من أفعال الخلق حسن، وكل الخلق حسن للغاية. إلا أن القصة تؤدي دورًا ثانيًا أيضًا بصورة صامتة وضمنية. فهي تستلهم موتيفة السيد والمسود الأساسية وتصور الخالق في صورة الخير المطلق. فهو يخلق كل ما هو طيب في هذا العالم. والطيب هو ما يراه طيبًا. والحقيقة أن الشيء طيب لأنه يراه كذلك. والله في كل قصص العهد القديمة هو الوحيد المستقل بذاته بحق، فهو الذي «يفعل ما يراه طيبًا». ونحن نعلم أن العالم عندما خُلق كان طيبًا، لأن الله رآه كذلك. والمعيار الإلهي هو المعيار المطلق؛ وما يراه خيرًا فهو خير.

ثم يقضي واضع النص على تفاؤل الصورة التي رسمها. والتوتر الكامن في هذه الصورة التي رسمها لرب يرى الخير كله ومطلع على العالم الذي نعرفه يتغلب على القصص المفرطة في التفاؤل. ففي اليوم السادس من الخلق والذي ينتهي بنظرة رضا من الرب إلى العالم الذي خلقه على صورته! فما تم تخطيطه كصورة مصغرة للخلق هو النقص الذي شاب صنعة الرب الكاملة. والجنس البشري أيضًا – وهو على صورة الرب – سيفعل ما يراه خيرًا. وهكذا يدخل الشر إلى العالم. وفي ضوء خلق العالم على صورة الرب لم يكن غريبًا على أي من الأقدمين أن ترى المرأة في القصة التالية – «أم كل حي» – في فاكهة الشجرة المحرمة «خيرًا» (التكوين ٣: ٦). ولما كانت تشبه الرب، وبما أن الطاعة ليست فضيلة إلهية فقد كان هذا متوقعًا. والمنظور الفكري لهاتين القصتين واضح. فالاختلاف بين ما يراه الرب خيرًا وما يراه البشر خيرًا كان ماثلاً بالفعل عند الخلق. والتاريخ التوراتي مصور بلغة المصير الإنساني الكامن في طبيعتنا. ولا جديد تحت الشمس، والقصة الطويلة التي ترد في سفر التكوين ليست سوى صورة ممتدة إلى ما لا نهاية لصراع الإرادة الأبدي بين الأب الإلهي وبنيه بما في ذلك بكره شعب إسرائيل.

هذا الإحساس بالتاريخ كصورة للخلق، وهذه النظرة إلى الإنسانية وهى تعيش قدراً رسمته طبيعتها يغلبان على رؤية العهد القديم للتاريخ كتكرار لما هو كائن دائماً. وهو يتضح فى أجلى صوره فى القصص العديدة التى تقدم التيمة المتواترة للخلق الجديد والبدايات الجديدة والأمل الجديد. وكلها تواصل تناقضها مع قصص العناد الإنسانى. وفى خلق هذه السلسلة القصصية المتواترة، نجد أصداء متكررة لشخصيات تؤدى نفس الوظيفة أو ما يشبهها. وكلها تعكس حقيقة عليا واحدة من منظور توراتى. ونوضح ذلك بثلاثة أمثلة على هذه السلسلة من القصص.

١. هناك قصتان كبريان فى العهد القديم نرى فيهما شعب إسرائيل القديم وهو مسوق عبر الماء لبدء حياة جديدة. ففى سفر الخروج (١٤-١٥)، يقود موسى شعبه ويشق البحر ويمشى بهم على أرض يابسة بعد أن انحسر الماء على الجانبين. وتحول من كانوا عبيداً لا حول لهم ولا قوة فى مصر إلى شعب منتصر قاده الرب إلى النصر. ونفس موتيفة عبور الماء هرباً من الهزيمة إلى النصر تجد مكاناً لها فى سفر يشوع. فيقود الحضور الإلهى الشعب فى الماء دون أن يبتل عبر نهر الأردن حيث «تقف (مياهه) نَدّاً واحداً» (يشوع ٣: ٧- ١٧). إنه شعب إسرائيلى جديد يخرج من التيه الذى يغشى الأرض. ونرى صدى ضعيفاً لهذه الموتيفة أيضاً حين يعبر الأب المؤسس يعقوب مخاضة يَبوق فى سفر التكوين (٣٢: ٢٢). وفى هذا العبور يتحول إلى إسرائيل. والحقيقة العليا التى تتكرر فى هذه القصص هى انشقاق الماء بسبب الاضطراب الذى صاحب الخلق حيث أمر الرب الماء أن «تجتمع فى مكان واحد ولتظهر اليابسة» (التكوين ١: ٩).

٢. تعد مجموعة الأناشيد الكبيرة التى تتنبأ بدمار بابل على يد يهوه «رب الجيوش» فى سفر إرمياء (الإصحاحان ٥٠ و٥١) صدى واضحاً لقصة برج بابل فى الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين. إلا أن القصة تكرر أيضاً القصص المتشابهة لدمار السامرة وأورشليم والتى وردت فى سفر الملوك الثانى (١٧ و٢٥). وما كل نبوءات الدمار ضد أعداء شعب إسرائيل (إرمياء ٤٦-٤٩) سوى تنويعات على تيمة واحدة. وكشرح للأحداث الإنسانية، فإن هذه الأناشيد والقصص التى تحكى عن غضب الرب على المدن والأمم تكرر حقيقة عليا هى حرب يهوه على الكافرين. والميثولوجيا الجوهرية التى ينبنى عليها مجاز هذه الحرب وهذا الدمار نراها بصورة أوضح فى الإشارات الكونية الواضحة فى قصص الطوفان (التكوين ٦-٩) وسدوم وعمورية (التكوين ١٩). ويلعب كل من نوح ولوط دور السبى لمن نجا من شعب إسرائيل. «فوجدا نعمة فى عينى

الرب» (التكوين ٦: ٨). إلا أن هناك تنويعة أسطورية أخرى لهذه الموتيفة تتكرر في كل سفر المزامير حيث نرى الصراع السامي بين الحق والشر متمثلاً في مجاز الحرب الكونية التي يشنها يهوه ومسيحه على الأمم كما في الإصحاحات ٢ و٨ و٨٩ و١١٠ من سفر المزامير. وكلها تعبر عن الهيمنة الإلهية على الحقيقة. وبإيجاده مصدراً للتنويع على هذه التيمة في سفري دانيال والرؤى، يقول يهوه لمسيحه (والجمهور الضمني للشاعر الذي يكشف لحظة مغزى هذا المجاز بلغة التقوى): «سلني فأعطيك الأمم ميراثًا لك وأقاصي الأرض ملكًا لك، تحطمهم بقضيب من حديد مثل إناء خزّاف تكسرهم» (المزامير ٢: ٨-٩).

٣. ومثالنا الثالث على سلسلة من المجازات تكرر حقيقة عليا في كل قصص العهد القديم عن الماضي هي جزء محوري من بنية ما يُعتقد أنه ماضي شعب إسرائيل التاريخي. فتيمة عبور البرية تمثل أرضية أولية للمجموعات الممتدة من التشريع والحكمة التي نجدها في بقية أسفار موسى الخمسة. فيبدأ شعب إسرائيل في عبور الصحراء بعد عبوره البحر ويستعد منذ الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج لدخول الأرض الموعودة. ويجمع موسى توراته الآخذة في التضخم بصعوده لجبل الطور في ما لا يقل عن ثماني مرات مختلفة. ويبدأون في «التذمر» و«التراجع» لتأجيل الخطة طوال رحلتهم في البرية. وفي النهاية، وفي أواخر سفر العدد، يعلن يهوه في ثورة غضبه أن هذا الجيل لن يدخل أرض المعاد. وتتحول الصحراء إلى منفى «لمن يأبون أن يمشوا في طريق يهوه». وتنتظر القصة طوال جيل كامل مدته أربعون سنة حتى يدخل شعب إسرائيل الذي وعدت به إلى الأرض مع يشوع. والتحول عن تيمة عبور البرية إلى الوقوع أسرى في صحراء التيه هو تحول يسمح بأن يكون الجزء الأخير بأكمله من أسفار موسى الخمسة هو موضوع لتأمل التيه مع موسى فوق جبل نيبو في سفر التثنية. ويتطور بنو إسرائيل عبر تيمات العقاب والإدراك والإذعان بما يسمح بإنهاء قصص أسفار موسى الخمسة في خطوة تشبه النهاية التأملية لسفر الملوك الثاني بمدينة بابل.

ونفاجأ أيضًا بالموروثات القليلة التي لدينا والتي تمدنا بلمحة عن أورشليم من موروثات بديلة إلى موروث يرى أورشليم وقد أخذت إلى التيه مراراً وتكراراً في سفر إرمياء. ففي الإصحاحات الأولى من سفر نحميا، تُهجر أورشليم وتصبح أطلالاً وتُحرق بواباتها. ويشرع نحميا الذي كان أحد موظفي البلاط الفارسي في إعمارها. وتسيطر هذه الصورة على خيالنا عن الماضي بينما يستعين سفر المراثي بمجاز أورشليم

كصحراء ميتافيزيقية، وتيهها هو غياب الرب عن المدينة. ويقدم صورة لأورشليم تجتاحها الفوضى والعنف، فهي أرض خراب من الناحية الأخلاقية. وينتمي مجازا الفوضى والتيه في العهد القديم إلى سلسلة شائعة من الموتيفات؛ فكل منهما صدى للآخر، وكل منهما يهيئ لحياة «شعب إسرائيل الجديد». ويتم التأكيد على النغمة الميثولوجية واللاهوتية لهذا الأدب في سفر إرمياء (٤: ٢٢-٢٨). فيستعين إرمياء بنفس لغة «الفراغ الهيولي» البدائية التي يُفتتح بها سفر التكوين، في وصف أورشليم كعدم يشبه ما قبل الخليقة. وحتى الجنة بلا نور. وتجتث جبال أورشليم من أصول حكمتها. ويبدو إرمياء وكأنه يردد صور افتتاحية قصة الجنة (التكوين ٢: ٦). وينظر الشاعر إلى أورشليم (جنة يهوه ونشيد الأنشاد) و «لم يكن هناك بشر»؛ وحتى طيور السماء لاذت بالفرار؛ ولم يكن هناك مطر، فصارت الأرض المثمرة يبابًا بلقعًا.

وبعيداً عن تقديم أية بنى لتاريخ الماضي، فإن هذا النوع من الفراغ الصحراوي والتيه يماثل موروثات التيه الخاصة بالدير وآباء الصحارى. إنه «ليل الروح المظلم» عند الزاهد ويعبر عن تجربة الورع والسعي إلى الهداية من خلال الصلاة والصوم. وما نهمله دائمًا في كل قراءاتنا الساذجة للعهد القديم كتاريخ هو الصوت في النصوص. إذن كيف ينبغي لنا أن نقرأها؟ وما هي الحقيقة التي يشير اليها النص ضمنيًا؟ هذان سؤالان يخلقان موضوعًا لمناقشتنا.

نود أن ننهي هذا الوصف للتاريخ الممل بمثال أخير. فالعهد القديم لا يقدم لنا قصصاً ثم يترك لنا تفسيرها. ولو فعل لظننا أننا يمكن أن نقرأ قصة واحدة أو أنشودة واحدة كصدى للورع في عصر من العصور، بينما يمكن فهم قصة أو أنشودة أخرى بأنها تشير إلى أحداث تاريخية. وكان المؤرخ حينئذ سيقتصر على جوانب التراث التي تحمل إشارات ذات طبيعة تاريخية. إلا أن العهد القديم يفسر ما يجمعه أيضاً. أي أنه ينبئنا بالطريقة التي ينبغي أن نقرأ بها التراث وأن نفهمه. وهذا التفسير الفوقي الذي يعكس تناولاً قديماً لمعني التراث يعد أمراً جوهرياً؛ فهو صوت التراث. وسنعود إلى هذه النقطة مراراً وتكراراً في مناقشتنا. ففي سفر المزامير، كثيراً ما نصادف عناوين مختصرة تضفي على الأناشيد المختلفة مناخاً قصصياً وتفسرها. وبعض هذه العناوين تربط بين أناشيد داود وتبين القارئ كيف يفهم المزمور. وبذلك يبين لنا الكاتب ضمنياً كيف نفهم داود من خلال اختيار الأناشيد المقدمة لداود لينشدها. وداود في حالة فرار دائم من أعدائه أو «لائذ بيهوه». فيغني على أحزانه ومخاوفه ويعبر عن أمله في أن ينجيه الرب. وضمير المتكلم يسمح للقارئ بإسقاط النص على متاعبه الخاصة.

فيشاركون داود الغناء؛ وهم بذلك يستحضرون نوعًا من الإدراك لسمو داود. وتدلنا هذه الفقرات على فكر جامعي المزامير فيما يتعلق بشخصية داود التراثية.

وأساليب المعالجة هنا تشبه الطريقة التي تقدم بها قصص الإنجيل عيسى المسيح في دور الفيلسوف الكلاسيكي كرجل تقوى وزهد، وهو دور نجده ماثلاً في أدب العالم القديم ولا يقتصر على الشخصيات التي تماثل أيوب وسليمان في عالم العهد القديم، بل ينتشر في كل الأدب الفلسفي القديم من النصوص التعليمية المصرية في العصر البرونزي إلى فلاسفة الأدب الهيليني الأرسطي الساخر. ولا نجد مثالاً على ذلك أوضح من قصتين لداود وعيسى؛ البطل المحوري في كل منهما يصعد الجبل ليتعبد.

وفي الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثاني، يقع داود أسيراً لجيش ابنه أبسالوم ويتخلى عنه كل أصدقائه ويفقد كل أمل ويصعد إلى قمة جبل الزيتون ويطل على مقر حكم مملكة أورشليم حيث يتولى أبسالوم زمام السلطة. ومن المهم أن هذا المشهد وقع على قمة جبل الزيتون، لأن النص ينبئنا أن «البشر يميلون للذهاب للدعاء هناك» (صموئيل الأول ١٥: ٣٢). وهنا آن لداود أن يكرس نفسه للتعبد. وتصور القصة وتردد النصح الإلهي الذي ورد في سفر المزامير (٢: ٨): «سلني فأعطيك الأمم ميراثًا لك». وتتحول القصة إلى حكاية رمزية عن قوة الدعاء. ولم يتبق شئ لداود، فيصعد هذا الجبل كملاذه الأخير في يأسه، ويبكي وهو في طريقه إلى أعلى الجبل؛ ويصعد حافيًا مطأطئ الرأس هو ورفاقه. وأبسالوم بالنسبة لداود هو الملك. وفي حديث داود إلى صادوق تفصح القصة عن موضوعها. فاسم صادوق (صلاح، إدراك) يعد تلميحًا للقارئ؛ وتتخذ القصة مكانها في التراث كتصوير لطريق التقوى نحو الصلاح. وهذا الطريق اللاهوتي هو الذي يقطعه داود بالصلاح؛ لا مجرد المنحدر الجغرافي والتاريخي الذي يقع خارج أورشليم، بل الجبل الذي يعد اختباراً لحياته في جوهرها: «لو وجدت الحظوة عند يهوه فسيجعلني أرى مرة أخرى تابوت عهده ومثواه» (أي أورشليم). ثم يأتي مفتاح التقوى الذي تفتح به الحكاية كلها. «ولكن لو قال إنه لم يعد يهتم بي فليفعل بي ما يراه خيراً». ويصعد داود الجبل كرجل تقوى في تسليم تام. إنه نموذج للملك المثالي وصورة لكل تقي «عابد ليهوه». ويعبر داود الجبل، ويموت أبسالوم. ومع أنه كان مسيح يهوه فقد مات مهانًا وهو معلق فوق شجرة. ويهبط داود عائدًا إلى أورشليم ملكًا عليها على ظهر حمار؛ إنه عبد يهوه المخلص يدخل مملكته!

وفي الإنجيل يكرر عيسى المسيح قصة داود كحكاية كل تقي كما ورد في إنجيل مرقس (١٤: ٣٢-٤٢)، صورة للتفاني في التعبد كما وردت في الفقرة الثامنة من

المزمور الثاني. وفي خاتمة قصته يحيل مرقس دور أبسالوم في نسخته من مسيح يهوه إلى جلجوثا. وقبيل خاتمة القصة، كان عيسى قد استُقبل في مملكته وهو على ظهر حماره في قصة دخوله لأول مرة إلى أورشليم. وفي الليلة السابقة لوفاته، يؤدي دور داود كزاهد تقي فوق جبل الزيتون. فيصعد الجبل إلى روضة جثسيمان مما يذكرنا ببستان يهوه وشجرة الحياة. ويتخلى عن عيسى كل أصحابه كداود؛ فيعاني اليأس ويفقد الأمل. فيمضي إلى جبله للتعبد ويردد كلمات داود بصوت الموروث: «لتنفذ مشيئتك لا مشيئتي». فما الذي يقصده النص بتكراره لهذا الحدث؟ إن كلاً من داود وعيسى يلعب دور الفيلسوف التقي الذي يتأمل ويتفكر أملاً في السير في طريق الأبرار مع القصة. ويدعو كلاهما حيث ينبغي للمرء أن يدعو سعيًا إلى الإرث. والقارئ الضمني هو من يدرك أن الإنسان لا يدخل مملكته بمشيئته بل بمشيئة الرب. وهذا هو تكرار التاريخ: تناول فلسفي لمغزى التراث.

٣. قصص الصراع

إن التساؤلات المحورية المتعلقة بالعهد القديم والتاريخ لا تهتم بقضايا التاريخ بقدر اهتمامها بتفعيل النص. فحين نتعامل مع القوائم الافتراضية لملوك دول بني إسرائيل ويهوذا ، والتي يفترض أنها تمت الاستعانة بها في وضع سفر الملوك الثاني، فإن الاهتمام ينصب على قضايا الشرعية والاستمرارية والتوازن. وإذا كانت ثمة فجوات في مصادر الكاتب، فقد ملأها من وحي خياله، بل بأصداء لأسماء مدرجة بالفعل في القوائم نفسها. فما الضرر من وجود يربعام آخر؟ فالقوائم وضعت لتوازي كل منها الأخرى ولتؤكدها وتكررها. والتوازن والتماسك هما اللذان يساعدان على الإقناع. «في السنة الثانية عشر لآحاز ملك يهوذا مَلك هوشع بن أيلة في السامرة على إسرائيل تسع سنين. وعمل الشر في عيني الرب ، ولكن ليس كملوك إسرائيل الذين كانوا قبله» (الملوك الثاني ١٧: ١-٢).

والقطبية والتناقض هما البنية الوظيفية المحورية الأخرى للقصص في العهد القديم والسلسلة الممتدة من القصص التي تدور حول بني إسرائيل القدماء والتي ترد بدءًا من سفر التكوين وحتى نهاية سفر الملوك الثاني. إنها عنصر بنائي للقصص، وكل جزء فيها لا يقل أهمية عن التكرار في اختلاق حكاية عن ماضي بني إسرائيل. واستقطاب الشخوص يستكشف التنويعات على تيمتين: الترديد والمنافسة. وتتداخل كلتاهما في العديد من القصص.

فالقصص التى تدور حول الآباء فى سفر التكوين مثلاً تقوم على أساس تكرار التيمات المحورية من خلال ثلاثة أزواج متتالية من الأبطال: أبرام ولوط، إسحق وإسماعيل، يعقوب وعيسو. وكلهم يؤدون أدوار الآباء المؤسسين لشعوب فلسطين القديمة. ويشارك كل منهم فى ترديد موتيفة الحبكة التى تبنى حبكة الشعوب التى وعدها إلهها بأرضها منذ أقدم العصور. والتيمة تنويعة كونية على قصة سفر الخروج الخاصة ببنى إسرائيل فى التيه والتى تقوم على تيمة إله بلا شعب يعثر على شعب بلا إله. وكل الأمم لها مثل هذا القدر الإلهى. وتستخدم هذه الحبكة السائدة لافتتاح القصة الأكبر بدءاً من سفر التكوين وحتى نهاية سفر الملوك الثانى، فتخلق موتيفة سائدة «لبنى إسرائيل» كبشر فى جوهرهم. فهم جوالون عبر الحياة. وفى قصص الآباء» ترتبط هذه الموتيفة بموتيفة القدر العنيد. فالأرض أرضهم لا بمنحة ووعد إلهى بل بإذن. وتبدو تيمة الارتباط قدريًا بالأرض فى أجلى صورها فى تنويعة الأناشيد على هذه القصص التى تدور حول صلات يهوه «بشعبه». وتقوم «أنشودة موسى» كما وردت فى الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية بوظيفة شرح لاهوتى على القصص التى سبقتها. فهى تلخص أسفار التوراة الخمسة وتختتم القصة المطولة التى تتناول الأصول والتى يفتتحها سفر التكوين. وأنشودة موسى تذكر القارئ بالمغزى الكونى الخالد لقصص شعب إسرائيل كرمز للإنسانية والابن البكر ليهوه. وتوجه افتتاحية الأنشودة الدعوة للمستمع لأن يتذكر حكايات الحكمة القديمة وقصص خلق الأرض فيها:

«اذكر أيام القدم وتأملوا سني دَور فدور. اسأل أباك فيخبرك وشيوخك فيقولوا لك. حين قسَم العليّ للأمم حين فرَّق بنى آدم نَصب تخومًا لشعوب حسب عدد بنى إسرائيل. إن قسم الرب هو شعبه، يعقوب حبْل نصيبه» (التثنية ٣٢: ٧-٩)

وقصة الإله الأعلى إيل عليون الذى يقسِّم العالم بين أبنائه أو «أنبيائه» هى أيضًا تنويعة تشبه «مائدة الأمم» الجغرافية (التكوين ١٠) التى تلى قصة الطوفان. وتتبع قائمة النسل ترتيبًا متتاليًا تبعًا لأبناء نوح الثلاثة. ويمثل كل منهم إحدى قارات العالم القديم: سام (آسيا)، حام (أفريقيا) ويافث (أوربا). وكل الأبناء المدرجة أسماؤهم تمثلهم أسماء جغرافية فى هذه التقسيمات. ويتم تصوير كل من الآباء كأب لمدينته أو منطقته أو شعبه. وتمثل أنشودة موسى فى الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية الجانب السماوى من هذه الأسطورة وتصور فى شكل إعادة صياغة للأساطير القديمة التى تصور أبا الآلهة وأبناؤه يلتفون من حوله. وهم أنبياؤه ويمثلونه ويبعثون إلى كل الأمم. فهو ماثل من خلال بنيه الذين تُعطى لكل منهم أرض خاصة به. واستقبل يهوه يعقوب

لوراثته؛ وجعل إيل عليون يهوه ربًا لإسرائيل. وتفسر لنا هذه الأنشودة بعض القصص كتلك التي وردت في سفر التكوين (٣٢: ١٢-٣٢) حيث يعبر يعقوب يَبوق ليبدأ حياته الجديدة باعتباره إسرائيل. ويصارع يعقوب عفريتًا ليليًا على ضفة نهر. وفي صراع إثبات الذات هذا، يتغير اسم يعقوب إلى «إسرائيل» لأنه «صارع إيل». وتنتهي القصة بتورية إسمية أخرى حيث يطلق يعقوب اسم فنيئيل على المكان لأنه رأى فيه «وجه إيل». ويفسر الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية كل قصص يهوه وآلهة الآباء بوصفها قصصًا يمكن أن يلمح من خلالها إيل عليون أو «الإله الأعلى». فالتراث لا يقتصر على جمع القصص، بل يفسرها لاهوتيًا.

وفي تيمة التيه الخاصة بالسبي والذهاب أينما شاء الرب، نجد الموتيفة السائدة الخاصة بسلسلة قصص سفر التكوين وحتى سفر الملوك الثاني. وتستمد هذه حبكتها من رحلات بني إسرائيل بدءًا بقصص آدم وهابيل وبرج بابل والتي يأتي الجنس البشري كله فيها من أرض «قيدم» («الشرق» حرفيًا) حيث بدأت الحياة الإنسانية كما نعرفها. وتحمل قصة برج بابل كما وردت في الإصحاح ١١ من سفر التكوين أصداء ضمنية لحكايات الدمار والتيه المكررة في القصص التالية لها وعن غضب الرب على مدن سدوم والسامرة وأورشليم. وفعل الشعب في بناء البرج «ما رأوه مناسبًا» وشيدوا برجًا عاليًا «ليصنعوا لأنفسهم اسمًا». وللحيلولة دون تحولهم إلى أشباه آلهة («لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه») فرق يهوه اللغات بينهم. وهذه قصة تتناول أصل لغات العالم وتلخص القصة المتكررة عن البشرية في بحثها عن طريقها. ويبدأ هذا الخيط القصصي بقصص آدم وحواء في الجنة وقتل هابيل لأخيه قابيل. وفي رد فعل للغطرسة في كل من هذه القصص، يقوم يهوه بطردهم من قيدِم أرض الخليقة إلى عالم حقيقي. والموتيفات السائدة في مثل هذه القصص هي التيه وضياع الأصول. وهنا يبدأ خط حبكة قصة تيه بني إسرائيل ولا ينتهي إلا بدمار بابل الثاني في أورشليم ومعبده. وأورشليم أيضًا لم يشيدها الرب، بل شيدتها «أيدي البشر». وتضع قصة ترحيل بابل نهاية ساخرة للقصص في سفر الملوك الثاني.

هذه القصة الأساسية التي تدور حول الطموح الإنساني والتي تبدأ ببابل وتعود إلى بابل والتي بدأت تغلب على تراث العهد القديم هي قصة تركز على تنافس الإرادات بين الإله والبشر. والتيمة البنائية التناقضية الكبرى لاختيار شعب إسرائيل ثم ندم يهوه على اختياره ثم نبذ بني إسرائيل وتدميرهم تقوم على قبول بني إسرائيل لعهد يهوه الذي جعلهم شعبه المختار ثم خيانتهم ونبذهم للرب، وهو ما أدى إلى مصير رسمه

غضب الرب. والقصة السائدة هى قصة الغطرسة والقدر، أو النزاع والكفاح. إنها أكثر من مجرد قصة عن وعد مؤجل. وهذا السرد المتسلسل الذى يميز قصة أصول بنى إسرائيل عن أبرام وما بعده يبرز كقصة عن إلغاء الوعد. والماضى هو مشهد عن إخفاق كُتب على «بنى إسرائيل الجدد» أن يتغلبوا عليه حيث يخضعون لمشيئة الرب لهم فى النهاية. فهى ليست قصة عن الإيمان التوراتى، بل عن الردة الإنسانية. وقصة كهذه تتطلب نبذ الماضى والتوجه نحو مستقبل جديد. وهذا التوجه المستقبلى الخاص بالمفهوم المثالى لـ «بنى إسرائيل الجدد» هو الذى يميز هوية حملة التراث.

والسرد القصصى الذى يلخص هذه التيمة ويمدنا بنموذج أصلى لها يفسر ضمنيًا السلسلة السردية التى تقدمها هو قصة الطوفان، وهى حكاية ساخرة تدور حول نوح باعتباره الرجل الذى أتى للبشرية فى النهاية «بالخلاص» و«التصالح» (ناح). فتجد البشرية فى نوح نهاية لغربتها عن التراب الذى خلقت منه (التكوين ٥: ٢٩). وحين يقدر لنسل أبرام أن يكون أبناء يهوه البكر وورثته ويصبحوا شعبًا عظيمًا ويكون عددهم كعدد نجوم السماء ورمال البحر، تقدم قصة الخلق جنسًا بشريًا خلقه الإله على صورته ليكونوا أبناءه. ويبارك الرب البشرية ويكتب عليها الخصب لكى تملأ الأرض. وتبدأ قصة الطوفان «حين ابتدأ الناس يكثرون على الأرض» (التكوين ٦: ١). وعلى النقيض مع الإله الخالق الذى يرى كل خلقته حسنة، فإن «كل تصور أفكار قلب الإنسان إنما هو شريره (التكوين ٦: ٥). وتقدم القصة موتيفة متميزة وتثير القلق ستردد أصداؤها فى كل ما يتلوها من قصص. فقد «حزن الرب أنه خلق الإنسان فى الأرض وندم فى قلبه» (التكوين ٦: ٦). وتيمة الندم والشك الإلهى فى قيمة الخلق هى تيمة كونية ترتبط بمأزق الحرية الفلسفى، أى الصراع الجوهرى بين الإنسان وقدره.

وتستمر قصة أصول بنى إسرائيل التى تتطور فى القصص التى تتناول الآباء المؤسسين وتكرر نفس التيمات. ويندم يهوه على هذا الخلق أيضًا. وقصة بابل ليست عن بابل وحدها. فقد كان بنو إسرائيل وكل البشرية فى وادى شنعار. وتصور القصة الأمم وقد تفرقت على وجه الأرض. وقصة أصول بنى إسرائيل هذه والتى تبدأ بقصة برج بابل ليست ملحمة خاصة أو قومية؛ بل هى قصص كونى. فبنو إسرائيل هم النموذج الأولى «لطريق الجسد» فى العهد القديم. وهى تقف على النقيض من «طريق الأبرار». وقصة بنى إسرائيل القدماء هى نموذج لأسباب النقائص بالنسبة للبشرية فى العالم كله، حيث يؤدى بها غرورها مرارًا وتكرارًا إلى «اتباع سبيل الضلال» بدلاً من «سبيل التوراة».

ووضع الآباء المؤسسون على التوالى فى تعارض متناقض مع المتنافسين أبرام ولوط، وإسحق وإسماعيل، ويعقوب وعيسو. فتقدم سلسلة القصص الأولى مجرد تعارض قطبى بلا صراع. والصراع ساخر ومقيد. فأبرام يفوق لوطًا فى السخاء والسيادة. ويقرر لوط بمحض إرادته أن ينتقل إلى الأرض المقدرة له بوادى البحر الميت (التكوين ١٣). وبدون اختيار من جانبه يصبح جد شعبى عمون ومؤاب فى ما وراء نهر الأردن (التكوين ١٩). ويرحل أبرام عن الأردن ويتغير اسمه إلى إبراهيم، وهو ما يفسره سفر التكوين (١٧: ٥) بأنه اسم رمزى. ويقدر له أن يكون «أبًا لجمهور من الأمم». وهذه التيمة من التراث الشعبى الفلسطينى هى التى تستخدم فى قصص إبراهيم لتقديم التيمة السائدة لنبذ الابن البكر ؛ حيث يتم تفضيل إسحاق فلسطين على إسماعيل الجزيرة العربية، ويعقوب بنى إسرائيل على عيسو أدوم، وفى قصة يوسف يقع الاختيار على أفرايم السامرة ليسود مرتفعات منسّى. ومع ذلك فالخط القصصى لا يقوم على الانتصار، بل على المفارقة والنسخ؛ فتكمن أصول شعب إسرائيل فى اختياره ضد كل التوقعات ليكون ابن يهوه البكر وتسلم الإرث الإلهى كما ورد تفسيره فى الإصحاح ٤٩ من سفر التكوين والإصحاح ٣٢ من سفر التثنية. وتزداد السحب المنذرة فى قصة الطوفان قتامة فى مواجهة الشفق الصاعد فى قصتى مملكتى السامرة وأورشليم. ويندم الرب مرة أخرى على خلقه حين نعيد اكتشاف التحذير المتكرر لابنه البكر والذى نجده متضمنًا فى ختام قصة الطوفان. ومن البقايا الحية أن شعب إسرائيل سيرث ذلك الوعد بينما يتبع ابن يهوه البكر «طريق الجسد». ففى سفر التكوين (٩: ١٤): «فيكون متى أنشر سحابًا على الأرض وتظهر القوس فى السحاب إنى أذكر ميثاقى الذين بينى وبينكم ... فلا تكون أيضًا المياه طوفانًا لتهلك كل ذى جسد». وهذا هو الرب المشار اليه فى أنشودة إرمياء الكبرى عن عودة شعب إسرائيل: «بالبكاء يأتون وبالتضرعات أقودهم. أسيرهم إلى أنهار ماء فى طريق مستقيمة لا يعثرون فيها ، لأنى صرت لإسرائيل أبًا وأفرايم هو بكرى» (إرمياء ٣١-٩).

وهناك موتيفة للصراع العائلى بين والدى إسحق وإسماعيل يقوم عليها السرد القصصى الأبوى. ففى كل من قصتى إسحق ويعقوب، نجد الأم تفضل الابن الأصغر وتقف ضد الأب. ويتم تقديم الموتيفة أولاً بقيام سارة أم إسحق بضرب جاريتها المصرية هاجر أم إسماعيل ودفعها للهرب (التكوين ١٦) إلى الصحراء. وعنف سارة ضد هاجر مفعم بالتناقضات التنافسية مع قصة سفر الخروج الشهيرة التى تدور حول سوء معاملة الفرعون لذرية إسحق. وفى تكرار لقصة هاجر، يتم نفيها مرة أخرى إلى

صحراء ذرية ابنها (التكوين ٢١: ٨-٢١). ومصير إسماعيل هو بنو إسماعيل التاريخيون وهم العرب الأوائل الذين عاشوا في الصحراء الواقعة في جنوب فلسطين وشرقها.

وتأتي قصة إسحق بعد قصة إبراهيم. ومع ذلك فهي القصة الثالثة في هذه السلسلة التي تحمل وزن السلسلة القصصية المتنامية. وهي تكتسب تأكيداً وتؤكد حبكات الحلقات السابقة من السلسلة وتختمها. وتتخذ تيمة الصراع بين يعقوب وعيسو مكان المركز على مسرح سفر التكوين. وحتى قبل مولدهما يتقاتل الأخوان داخل رحم رفقة على مستقبلهما (التكوين ٢٥:٢١-٢٣). وقدرهما المستقبلي كأمتين متعاديتين هو قصة مولدهما. فعيسو ببشرته الضاربة إلى الحمرة وكثيفة الشعر يميز تلال أدوم الحمراء ومراعي سعير. وقد ولد عيسو قبل أخيه. وكل فرق ضئيل عن قصة يعقوب يتعلق بتفاصيل صراعه. ويتغير اسمه كما تغير اسم إبراهيم من قبله، وكلا الاسمين القديم يعقوب والجديد إسرائيل هما «اسمان رمزيان» يرمزان إلى شعب إسرائيل القديم والجديد. وينعكس معناهما في الدور الذي تلعبه شخصيتهما في القصة، وتنشأ عنهما تيمتا القدر والهوية. وفي سلسلة من التوريات «يصارع» يعقوب «لاستئصال شأفة» عيسو، وقد ولد «قابضاً» على «كعب» أخيه. وقد يعني اسم يعقوب في العبرية أن «يخدع» ، وأن «يستأصل» أو «يقبض»، ويشبه لفظ «كعب» من الناحية الصوتية. وهكذا فإن ولادة يعقوب وهو قابض على كعب عيسو يشير إلى خداع عيسو وإلى استئصال شأفته في النهاية. كما أن القصة تلعب فيما بعد على اسم إسرائيل باعتباره جد شعب إسرائيل وكتورية للفظين العبريين «شاريت» (صراع) و«ياشَر» (الاستقامة أو الحق). وفي المشهد الختامي لحياة يعقوب كمخادع، يصارع يعقوب عفريتًا ليليًا على ضفاف نهر يَبوق (التكوين ٣٢: ٢٤-٣٢)، ويقاتله دون أن ينتصر أحدهما على الآخر، فيجبر يعقوب الإله على مباركته قبل إطلاقه عند الفجر. فيغير الرب اسم يعقوب إلى إسرائيل «لأنك صارعت الرب والبشر». وتقوم قصة التسمية القوية هذه بمهمة تحديد جوهر شعب إسرائيل ورسم قدره كأمة جديدة للحق من خلال الصراع «مع كل من الرب والبشر»، بينما تلعب دوراً في قصة يعقوب وعيسو. فبمشهد المصارعة، تتحول علاقة يعقوب بعيسو. وقبل زيارة عفريت الليل كان يعقوب يرهب لقاء أخيه ويخاف على حياته. أما الآن فقد التقيا في سلام واعتراف متبادل. فهو لم يعد يعقوب المخادع، بل إسرائيل «العادل» الذي يلتقي أخاه عبر يبوق. وعيسو في سلام في أدوم كإسرائيل في شكيم، وهي بلدة بالقرب من جبل جريزيم ويتحدد فيها مستقبل إسرائيل الديني باعتباره مستقبل «بني إسرائيل» أي السامريون الذين شيدوا معبدهم فيها.

وموتيفة التحول في ذروة هذه الحكاية تعود في الأنشود التفسيرية في الإصحاح ٣٣ من سفر التثنية والتي يتغني بها موسى قبيل وفاته. ويقوم هذا التفسير بربط قصة تيه بني إسرائيل في البرية بقصة صراع يعقوب وعيسو ويميز تلك القصة كقصة تتعلق بالنسخ، حيث يتفوق الجديد على القديم. كما ينتهي صراع إسرائيل مع الرب في البرية، وأصبح من الممكن لموسى أن يودع الحياة. وكصور التيه اللاحقة من دمار السامرة وأورشليم، ينبذ الرب جيل التيه كله. وتعدّ الأنشودة إسرائيل جديدة لدخول أرض المعاد. وفي الفقرات الافتتاحية، يحدد موسى يهوه بأنه إله من أرض سيناء وسعير، إله من جبال أدوم، ويعرِّفه بأنه ملك الآلهة المتعال الحكيم:

> «جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبال فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم. فأحب الشعب، جميع قديسيه في يدك وهم جالسون عند قدمك يتقبلون من أقوالك. بناموس أوصانا موسى ميراثًا لجماعة يعقوب. وكان في يشورون ملكًا حين اجتمع رؤساء الشعب أسباط إسرائيل معًا» (التثنية ٣٣: ٢-٥)

وهذا الإله يهوه الذي يرتبط هنا بإيل عليون الذي ورد ذكره بالإصحاح ٣٢ من سفر التثنية والذي يسيطر على كل الآلهة في أرضه يعطي توراته لا لبني إسرائيل وحدهم بل أيضًا للآلهة أنفسهم. وهذه بالطبع هي نفس شريعة موسى بتعبير سفر التثنية. وهذا الموروث أو «شريعة موسى» اهو الذي أضحى الآن ملكًا ليعقوب وإرثًا لكل أسباط إسرائيل. وفي هذه الأنشودة الأخيرة في أسفار موسى الخمسة يتم تفسير قصص الأسلاف والأصول في صورة تعليمية. فلا يتردد الشاعر في تحويل السلسلة الطويلة من السرد النثري فيختتم أنشودته بهذه المراجعة التفسيرية. فتجتمع الأسباط على حدود الأرض الموعودة وتستعد للرحيل عن البرية وعبور نهر الأردن مع يشوع. ويخرجون في رحلتهم إلى شكيم كما فعل يعقوب من قبلهم. فيخرجون ليلتقوا مرة أخرى في الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع. وشكيم التي كانت سلف السامرة بمعبدها على جبل جريزيم هي المكان الذي كان يهوه فيه ملكًا لبني إسرائيل وشرعته وتوراته هما ثروتهم. وتترك قصة يعقوب واستئصاله لشأفة عيسو في تفسير التثنية نطاق التفسير العرقي الجغرافي وتتحول إلى قصة دينية. ويدخل المصارعون مع الرب والذين نجوا من التيه إلى إرثهم. وتفسر أنشودة موسى مجاز الأرض الموعودة وتترجمه إلى شريعة وتوراة. وحتى الآلهة يتحتم عليهم أن يجلسوا عند قدمي يهوه يتدارسون التوراة.

وعندما يدخل يشوع أرض كنعان، يصبح أعداء بنى إسرائيل هم الكنعانيون وهم السكان الأصليون «لأرض كنعان» وتسموا باسمها. وتؤدى طاعة توراة يهوه بشعب إسرائيل إلى شكيم وهم منتصرون. وهناك يتعهدون بالولاء ليهوه ونبذ آلهة أجدادهم، ويعيشون فى سلام فى حياة يشوع. وفى القصص التالية التى تدور حول القضاة وشاؤول ومملكة داود، يقوم بدور الأعداء «الفلسطينيون» سكان سواحل فلسطين. وقبول يهوه ومدى الاعتراف به ملكًا وسيداً هو الذى يؤكد قدر شعب إسرائيل. ففى الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل، يفعل شاؤول ما يراه صواباً، فينبذه يهوه ويختار داود ليحل محله. وفى هذه القصص نجد أن الكنعانيين والفلسطينيين كالمصريين فى سفر الخروج ليسوا سوى دمى تحركها مشيئة يهوه. والصراع الحقيقى هو صراع دينى. إنه صراع حول الاعتراف بيهوه ملكًا على شعب إسرائيل وسيداً له. ويقدم سفر الملوك تنويعة على هذه التيمة فى قصص سليمان. فيصبح الزواج بأجنبيات وعبادة آلهة أجنبية هو طريق الظلام فى صراع شعب إسرائيل من أجل الدين الحق. وكما يتميز سليمان بثرائه كملك عظيم وند للأباطرة، فإن ثراءه مفسد أيضًا. وتؤدى ردته فى النهاية إلى تقسيم مملكته إلى شمال وجنوب. ويتبع شعب إسرائيل والسامرة «سبيل الشر»، بينما تتبع يهوذا وأورشليم «سبيل يهوه» فى تردد. ويقودنا سفر الملوك الثانى عبر قصص يربعام و «من اتبعوا سبيل يربعام» كأحاب وإزابل. وتضع القصة الشر فى مواجهة مع الخير. ويتم إبراز دور الخير فى النهاية بمذبحة يقوم فيها إيليا بقتل كل أنبياء بَعَل فى الشمال بلا رحمة.

وما يتخذ نمط دائرة متبادلة من الخير والشر يصل إلى ذروته فى خاتمة مكررة عن العقاب والدمار للسامرة أولاً ثم لأورشليم. وفى «يوم الغضب»، يقوم رب بنى إسرائيل بزيارة شعبه مع الجيوش التى توصف بأنها جيوش عبيد يهوه، أى ملكا أشور وبابل. وفى هذه الخاتمة المزدوجة عن الدمار الشامل تعود قطبية السرد القصصى الأساسية بوضوح. فهذا الصراع المتناقض بين أورشليم والسامرة لا يقل عن الصراع بين يعقوب وعيسو. وهو لا يقع بين بنى إسرائيل والكنعانيين أو الفلسطينيين. فقد لعب بنو إسرائيل دوراً فى قصة أخلاقية. والدور الذى لعبوه هو دور للبشرية كلها. فصارع إسرائيل الرب، وهو قدر سبق تعريفه فى قصص سفر التكوين (١-١١) بأنه قدر كل إنسان. فمصارعة الرب هو الإنسانية، وهو قدر كل البشر. وقد يقول قائل إن بنى إسرائيل تم تقديمهم كأمة فقدت إرثها. ولكن الأفضل أن نتبع نهج الإرث ونقول إن توراة الرب هى الإرث الحقيقى وليس الأرض أو المملكة أو السامرة أو أورشليم. وحملة هذا الإرث وجامعوه يعتبرون أنهم هم الناجون العائدون المنتمون لـ «شعب إسرائيل

الجديد». وليس هذا مجرد تاريخ بتراكم التراث؛ بل هو تراث تم تفسيره. وهذه القصة الخاصة بشعب إسرائيل القديم تحدد لحملة التراث حقيقة الإنسانية.

هذه القصص التى تدور حول القطبية والصراع فى مواريث الأصول التوراتية عن شعب إسرائيل القديم ليست قصصاً تعكس الصراعات الإقليمية والعرقية فى الماضى. فهى ليست سوى وصف لما يعد فى التراث صراعاً سامياً بين الخير والشر. والصراع الأولى المكرر فى كل صراعات هذا الماضى المتوارث يشمل بحث الإله عن شعب، عمن ينبذون «سبيل البشر» ويلتزمون بقيم شعب إسرائيلى توراتى حقيقى يختلف عن شعب إسرائيل القديم وعن السامرة وأورشليم القديمتين. وقصة المهد القديم التى تدور حول الصراع والحرب من موسى إلى يشوع وما حاق بأورشليم من صور الدمار نجدها تتكرر فى الصراع الأبدى بين مشيئة الرب وغرور الإنسان.

ولا تتوقف القصة؛ فهى تنتهى تثير الجدل. وليس لدينا تراث أصلى يختتم بشعور بالانتماء. فتختتم القصة بالنبذ فى يوم العقاب الإلهى؛ فيحيق العذاب بالسامرة وأورشليم فى تكرار لما حاق بسدوم وعمورية، ويعود بنو إسرائيل مع لوط إلى كهف التيه فى انتظار خلق جديد. وحملة هذا الإرث ليسوا شعب إسرائيل الذى كان يهوه قد شرع فى خلقه فى سفر التكوين بوعوده لإبراهيم، ولا هم شعب إسرائيل المختار ليكون ابن يهوه البكر فى سفر الخروج؛ بل شعب إسرائيل الذى تلقى التوراة ، وكانت الطاعة ستجعله شعباً خالداً للرب. وهو شعب لم يقدر له أن يظهر إلى الوجود. ولدينا إرث عن الأصول فى أسفار موسى الخمسة وقصة عن تحول شعب إسرائيل إلى أمة عظيمة فى أسفار يشوع والقضاة وصموئيل لمجرد أن نكتشف أن هذا «الشعب» هو الجيل الذى تاه لمدة أربعين سنة فى البرية. وهو ليس شعب الرب، بل أهل السامرة المرتدون وأهل يهوذا الذين نقضوا العهد. إنه شعب إسرائيل الذى استحق الدمار على يد نبوخذ نصر عبد يهوه. وهو الشعب الذى تلقى وعد يهوه الأبدى لعبده داود، ولكنه وعد ندم يهوه على بذله. والقصة لا تنتهى بالرحمة أو العفو. «ولكن الرب لم يرجع عن حموّ غضبه العظيم ؛ لأن غضبه حمي على يهوذا من أجل جميع الإغاظات التى أغاظته إياها منسّى. فقال الرب إنى أمحو يهوذا أيضاً من أمامى كما محوت إسرائيل وأنبذ هذه المدينة التى اخترتها أورشليم والبيت الذى وعدت بأن يظل اسمى فيه» (الملوك الثانى ٢٣: ٢٦-٢٧). ويسدل الستار على أسرة داود الخالدة بمشهد خليفته المهان وهو يتلقى جرايته اليومية من الطعام فى بابل ... «كل يوم وكل أيام حياته» (الملوك الثانى ٢٥: ٣٠).

٤. الكتاب المقدس كأدب بقاء

لكي نطرح التساؤل عن تاريخ أصول شعب إسرائيل في العهد القديم، فلابد أولاً أن نحدد السياق التاريخي لهذه الأصول. فمن أي منظور يُطرح السؤال عن الأصول؟ من المهم أن ندرك أن سياقًا كهذا لا يمكن العثور عليه في تاريخ للأحداث التي وقعت في فلسطين. فالأصول تنتمي إلى عوالم الفكر والأدب، لا إلى عالم الأحداث سواء السياسية أو الاجتماعية. ومثل هذه البنى هي جوانب تاريخ الفكر. والتساؤل التاريخي عن أصول شعب إسرائيل في العهد القديم يبدأ بالمفاهيم الفكرية التي شكلت جوهر تراث شعب إسرائيل ككل. ولابد من البحث عن أصول شعب إسرائيل في تلك التركيبة المعقدة من التراث التشريعي والديني والشعبي الذي كان الحفاظ عليه أمرًا محوريًا بالنسبة لصوغ وعي ذاتي يرتبط تحديداً «بشعب إسرائيل الجديد» الذي خلقه التراث وأعطاه هويته.

وقد يوصف الكتاب المقدس بأنه أدب بقاء إن شئت. فهو أدب يقدم مفهوم بني إسرائيل عن أنفسهم باعتبارهم من تبقوا ممن ارتبطوا بهذا الأدب كتراث خاص بهم. وينظر حملة التراث هؤلاء إلى أنفسهم باعتبارهم «بني إسرائيل» بلا منازع. ومما لا شك فيه أن السامريين (شومرونيم) الأوائل الذين يرجع عهدهم إلى الحقبة الهيلينية يرون أنهم «بنو إسرائيل» أيضًا؛ ولايزال أحفادهم يرون ذلك حتى الآن. كما يعتبرون أنفسهم «شعب إسرائيل الجديد» بنفس الصورة التي نجدها في سفر أخبار الأيام الثاني. كما نجد هذا المفهوم الطائفي في بعض وثائق البحر الميت وفي العهد الجديد وفي النصوص اليهودية المبكرة. ومهما كان المصطلح الذي نستخدمه لتعريف الذات، فإن الصوت الذي يتضمنه التراث هو صوت يقدم نفسه إما في شكل بقية باقية من شعب إسرائيل القديم أو بأنه شعب إسرائيل المبعوث أو المولود من جديد. ومن خلال عملية تجميع التراث الذي يمكن الرجوع ببعضه إلى العصر الحديدي كما رأينا، يقدم التراث نفسه باعتباره من الماضي بحق. وهو يتكون من بقايا ذاكرة مكتوبة أو شفاهية وسلاسل من السرد القصصي والأعمال الأدبية المعقدة والسجلات الإدارية والأناشيد ومأثورات الأنبياء وكلمات الفلاسفة والقوائم والحكايات. وكلها ذات معنى ككل متراكم وتوراة تم جمعها وتصنيفها وشرح لأصول التوراة. وكل هذه الكتابات توصف في التراث بأنها ماضٍ تبعثرت أجزاؤه.

ويلعب «التيه» أو «السبي» – ذلك الحدث الذي وقع في الماضي وانتُزع فيه شعب إسرائيل من أرضه على يد الأشوريين أولاً ثم على يد البابليين – دوراً محورياً في

صوغ تراث العهد القديم. ومع ذلك فإن أهمية السبي في العهد القديم لا تنصب على الأحداث التاريخية التي حدثت لسكان السامرة وأورشليم القديمتين في العصر الحديدي؛ بل هو مجاز للأحداث النفسية التي انطلقت منها بدايات جديدة. و «السبي» هو الأداة التي يمكن بها لمن يدعون أنهم حملة هذا التراث أن يعتبروا أنفسهم ناجين. وتستخدم صدمة السبي كنموذج تحليلي أدبي يربط من قاموا بجمع التراث بينهم وبينه باعتبار أنهم هم والتراث ينتمون إلى «نهج التوراة». وفي الصيغ العديدة لما يمكن أن نطلق عليه اليهودية المبكرة، كان الفرد ينتمي إلى شعب إسرائيل باعتباره أحد «بني إسرائيل» أو البقية الباقية من شعب إسرائيل المفقود. وقد ساعد الانتماء إلى قصص السبي على ذلك سواء أكان أسلاف الفرد قد جاءوا من بابل أو نينوى أو مصر، أو عاشوا دائمًا في فلسطين أم لم تطأها أقدامهم على الإطلاق. وكان انتماء الفرد إلى شعب إسرائيل الحقيقي يمثل عثوره على أصول له في مجد امبراطورية داودية ضائعة وفي فتوحات يشوع الفاشلة وفي التيه مع جيل موسى المفقود.

وكان هذا الموقع المحوري من تراث العهد القديم وهذه التوراة بتعاليمها يقومان على الإيمان بإله كوني ومتعال. وهو إيمان فلسفي أكثر من كونه إيمانًا دينيًا؛ والحقيقة أنه كان سبيلاً لفهم الأديان التقليدية التي لم تعد مقبولة تمامًا في الحقبتين الفارسية والهيلينية. وبازدياد توحد العالم القديم في ظل الهيمنة السياسية والاقتصادية لامبراطورية قائمة بالفعل في الحقبة الأشورية، بدأت الأفكار عن الآلهة في التغير تبعًا لذلك. وبدأ تعدد الآلهة الذي كانت أصوله ترجع إلى زيادة تعقيد الحياة وإلى تزايد الجماعات المتباينة والمتفاعلة في أي مجتمع في الزوال تاركًا مكانه لشعور بالسلطة الإلهية المتعالية التي تتجاوز حدود الفهم الإنساني والمستقلة عن الناس وعن الشعوب. وكان التعبير عن مثل هذه السلطة الفوقية التي تعكس المكانة الفوقية والمركزية للسلطة السياسية يتم من خلال مفهوم «رب الأرباب» و «إله السماء». وغرست أصول التوحيد في أعماق تعدد الآلهة نفسه. ولم يكن تعدد الآلهة والتوحيد يشكلان صيغتين فكريتين متعاديتين أصلاً. فنجد في العالم القديم توحيداً كونيًا وتوحيداً محدوداً جنبًا إلى جنب في سوريا في الحقبة الأشورية. فكان بَعَل شميم يعتبر هو الرب ويتحلى بكل ما هو إلهي. وكان «إله السماء» هذا يشبه المفهوم البابلي المحدث عن إله روحي سماوي أعلى كالإله الذي يعرف باسم « سِن » في مدينة حران القديمة. فهو الرب الأكبر للسماء وخالق كل شئ. وكان مثل هذا الإله معروف عند الفرس باسم أهورا مزدا ونجده في الكتاب المقدس باسم إيل إيليون وإلوهي شامايم («الإله الأعلى» و «إله السماء»). وهناك تشابه بين الرؤية التي يتضمنها هذا النوع من المفاهيم والتي نشأت عن الإدراك

المتنامى للسلطة الامبراطورية باعتبارها كونية ومتعالية وبين فلسفة الفيلسوف اليونانى أفلاطون. فالحقيقة المتعالية والألوهية هما شئ واحد حقيقى وخير وجميل. إنها تتجاوز الإدراك البشرى الذى لا يعرف سوى الصور الخاصة وتأمل المثاليات. وكذلك رب السماء؛ فهو يتجاوز قدرة البشر على الفهم. والإلهى كما يعرفه البشر من خلال الآلهة الإقليمية والخاصة المتعددة وعقائدهم هو تأمل محدود لتلك الحقيقة المتعالية. والعهد القديم عمل أدبى تكمن أصوله فى هذا التحول الفكرى القديم.

الفصل الثانى

الخلط بين القصص والشواهد التاريخية

١. الخلط بين الواقعية الساذجة والمنهج التاريخى

مهما بلغت درجة احتياج علماء الآثار إلى عالم قصصي يجسد تاريخهم ومهما تمنوا لو تبعثرت الأمم التي ورد ذكرها في العهد القديم بين آثارهم وحفرياتهم، فإن أمنية أن يكون العهد القديم تاريخًا لم تؤد إلا إلى الخلط في النقاش الدائر حول مدى اعتماد العهد القديم على الماضي. فعالم العهد القديم لا صلة له بمجال الآثار؛ فلم يتم العثور عليه في أي كشف أثرى على الإطلاق حتى في أريحا أو مجدو. والمسألة ليست مجرد مسألة سمة تاريخية، سواء أحدثت قصص العهد القديم في الواقع أو تم سردها بصورة درامية بعون من الواقعية الساذجة لعلم آثار العهد القديم. بالطبع كان هناك شعب يعرف بشعب إسرائيل، وورد الاسم نفسه في نهاية العصر البرونزي المتأخر في أثر مصرى في إشارة إلى شعب كنعان الذى خرجت حملة مرنبتاح فرعون مصر لمحاربته في فلسطين. ولكنه ليس شعب إسرائيل الذي يتحدث عنه العهد القديم. وسؤالنا يشمل المزيد من القضايا المعقدة المتعلقة بالتاريخية الأدبية والمجاز والصور الأدبية والتجسيد والإقناع. والعهد القديم لا يتحدث عما حدث في الماضي؛ بل يتحدث عما كان يُعتقد ويدون ويُروى في تراث فكرى متفاعل.

وقد يبدو غريبًا أن العهد القديم يتحدث في مواضع عديدة عن تراث جذور شعب لم يكن له أي وجود. وهذه الأرض واللغة المجازيتين لأمة مجازية، وتاريخ ذلك الشعب الوهمي هو تراث جذور ينتمي إلى «شعب إسرائيل الجديد» لا القديم. والعهد القديم لا يقدم لنا قصة يرويها شعب إسرائيل عن ماضيه أو أية قصة عن الجذور تؤكد هوية شعب إسرائيل الذاتية أو رؤيته لذاته. ولم يضفِ التراث هوية على شعب إسرائيل، بل على اليهودية لا «كأمة» تعيش بين الأغيار (جوييم)، بل كشعب الرب الذى يحيا حياة تقوى. والتساؤلات الساذجة في واقعيتها تكون دائمًا في غير محلها حين تتطرق إلى

جذور شعب إسرائيل، لأن القصص التى تتحدث عن الجذور والتى تملأ العهد القديم لا صلة لها بأحداث التاريخ أو بأى شئ حدث بالفعل. بل هى تعكس تساؤلات أساسية عن الهوية. وفى تاريخ البحث العلمى سواء اليهودى أو المسيحى المهتم بإضفاء الطابع التاريخى على قصص الجذور هذه، نجد أن التساؤلات المحورية غالباً ما تقوم على اختيارات عشوائية وتعسفية: فأى قصص الكتاب المقدس العديدة عن الجذور ينبغى قراءتها كما لو كانت سرداً لأحداث الماضى، وأيها ينحى جانباً باعتباره مجرد قص؟ واختيار أيهما معناه استبعاد القصص البديلة. وأى تأكيد لتاريخية أى موروث أو لأصالته التاريخية يتضمن إنكاراً ضمنياً لتاريخية موروث بديل. وأى تأكيد وضعى على أن هذا الجانب أو ذاك من التراث له «جذور فى التاريخ» يحمل فى طياته إنكاراً ضمنياً للموروثات الأخرى. وفى اختيار الآباء والغزو باعتبارهم «نتائج مؤكدة» لعلم آثار العهد القديم، يكمن إنكار السمة التاريخية على قصص أخرى بديلة تتعلق بالجذور ولا تقل عنهم قابلية للتطبيق. ومع ذلك ، فإن الباحثين لم يؤكدوا تاريخية قصص التكوين أو الآباء المؤسسين كأشخاص بالصورة التى يقدمهم بها العهد القديم، ولم يزعموا أن القصص التى وردت بسفرى التكوين ويشوع حدثت على هذا النحو. فقد كان هؤلاء الباحثون من علماء الآثار، وكان اهتمامهم ينصب على جدران أريحا لا على أبواق يشوع. ولحرصهم على بناء تاريخ الشرق الأدنى القديم كله سعوا إلى العثور فى أسفار موسى الخمسة على قصص تعكس هجرات ساميى الغرب أو «العموريين» من أور وبين النهرين ومصر وسيناء. ورجع بعضهم يشوع وقصص غزوه على القصص التى يفتتح بها سفر القضاة، ولكنهم لم يروا أنها مقصودة بعينها. بل اعتبروها «ذكريات» اصطبغت بصبغة قصصية على مر الزمن لغزوة تاريخية حقيقية شنها أشباه بدو. كما ساعدت مثل هذه الغزوة الوظيفة الأثرية المهمة التى تتمثل فى تفسير ما كان يُعتقد أنه نقطة انتقال تاريخى ثقافى من العصر البرونزى المتأخر إلى العصر الحديدى.

وركز عدد آخر من هؤلاء الباحثين على قصص أخرى فى محاولتهم لإعادة البناء التاريخى، وبالتالى فقد وجدوا من الضرورى تنحية حكايات التكوين ويشوع (٦-١٢) باعتبارها قصصاً خيالياً. ورجع عدد آخر أسطورة الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع وقصص الإصحاحات من الأول إلى الثالث من سفر القضاة ومثيلاتها من الحكايات القتالية. وهم يرفضون قبول قصص يشوع كذكريات تاريخية فى حين أنهم سكتوا عن قصص غزو يهوذا وشمعون التى وردت فى الإصحاح الأول من سفر القضاة، ولم

يحاولوا أن يفسروا العهد القديم. بل أغاروا عليه سعيًا إلى كل ما يخدم اهتماماتهم التاريخية الخاصة. وكما أدى الحفر الأثرى لكشف أريحا إلى تأكيد غزو أريحا لدى البعض، انشغل غيرهم بتساؤلات أنثروبولوجية يدعمها ميل إلى عملية تحول وتغيير أكثر سلمية. وذهبوا إلى أن الرعاة وليس الجيوش الغازية هم الذين انتقلوا إلى المنطقة وفرضوا سيطرتهم على مناطق الرعى غير المأهولة وتطوروا شيئًا فشيئًا إلى قرية صغيرة ذات ثقافة زراعية تصوروا أنها قد تكون شعب إسرائيل الأول. وبذلك أوجدوا نقطة انتقال من فلسطين التى سادتها دول مدن كنعانية فى السهول فى العصر البرونزى المتأخر إلى عصر حديدى مبكر ساده إسرائيليون مستقرون أنشأوا دولاً إقليمية وقومية فى المرتفعات. ولم يكن هدفهم تفسير العهد القديم أو فهمه، بل استخدامه فى تجسيد بحوثهم الأثرية.

وأدى الجدل والخلاف حول كيفية الاستعانة بالعهد القديم ككتاب تاريخ إلى زيادة صعوبة أى تأكيد انتقائى كهذا وزيادة الاقتناع بأن المعنى اللاهوتى لتراث العهد القديم يتوقف على فهم القصص كتقارير. وأدت التساؤلات عن مدى دقة المقابل التخيلى للمراسلين الحربيين إلى ظهور قضايا ساخنة للبحث التاريخى عبر جيلين. واتخذت السيناريوهات التاريخية للجدل نهجًا خاصًا بها. وفى هذا الجدل، دافع البعض عن طبيعة العهد القديم وصحته، أما النصوص نفسها فلم يتم الرجوع اليها بصورة جدية وتم الاعتماد على «القراءة العادية». وتمت مضاهاة التحصينات المتداعية أو غيابها وطبيعة البداوة وعلاقتها بقرى جنوب الشام بالقراءات المتوافقة للكتاب المقدس.

وفى البحث العلمى الألمانى من الثلاثينيات إلى الخمسينيات، كانت التأويلات التاريخية لجذور بنى إسرائيل تقوم على وجود تشابه بالآثار اليونانية لتجمعات دينية قديمة لاثنتى عشرة قبيلة. واعتُبر هذا «الاتحاد» اليونانى القديم تأكيدًا لقصص العهد القديم التى تدور حول أسباط بنى إسرائيل الاثنى عشر. وتم تحديد الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع كقصة عن جذور مثل هذا الاتحاد الدينى. وتم ربط هذا الاتحاد القبَلى بعد إضفاء الطابع التاريخى عليه بالقصة التى وردت بالإصحاح الرابع من سفر يشوع عن عبور بنى إسرائيل لنهر الأردن، وبمجموعة القصص التى تدور حول كلام الرب لموسى من جبل الطور فى سفر التكوين (١٩-٢٩). وكأنشودة البحر التى تتغنى بانتصار موسى فى الإصحاح ١٥ من سفر الخروج، وقصة كلام الرب لموسى من العليقة فى سفر الخروج (٣-٦)، وخطب الوداع لموسى فى سفر التثنية، تم اعتبار قصة المعاهدة القبَلية مع يهوه والتى وردت فى الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع حدثًا تاريخيًا أدى إلى

نشأة شعب إسرائيل كأمة. وعلى الرغم من وجود قصص أخرى معروفة عن الجذور، ذهب الباحثون إلى أن هذه القصة التى وردت فى سفر يشوع تعكس واقعًا تاريخيًا من الماضى أكثر من كونها فهمًا فكريًا أو أدبيًا. وقد غطت البنى التاريخية المتنافسة لهذه القائمة اللاهوتية الشائعة على اللا عقلانية الجوهرية للمشروع العلمى ككل. وأصبح على المرء أن يتحيز إما لغزو أو لإقرار سلمى للموقف، فى حين أن هناك عشرات من الأمثلة المشابهة التى لا تقل بعداً عن الصدق ضمن التيار الذى لا ينتهى من قصص الجذور فى العهد القديم. ولماذا لم يركز الأمريكيون والإسرائيليون على غزو أورشليم؟ قدمت هذه المدينة ثروة من القصص عن غزو شعب إسرائيل القديم لها. ولماذا اختاروا أريحا وأى وحازور لمناقشاتهم؟ كل البدائل كانت مقبولة من منظور العهد القديم. وهل تم اتخاذ القرار لأن التنقيب كان جاريًا فى كل من أريحا وأى وحازور؟ وهل قام من تولى التنقيب بتحديد الجوانب المتنافسة فى الجدل الأثرى الخاص بالعهد القديم؟ لم يكن من قبيل المصادفة أنه عندما فقدت ألمانيا قوتها ونفوذها فى الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى ووجد الأثريون الألمان صعوبة فى القيام بأعمال التنقيب فى فلسطين فى ظل الانتداب البريطانى، توقف علماء اللاهوت الألمان بعد ذلك بعدة عقود من السنين عن الاهتمام بتفسير العهد القديم بتدمير آثار لها قيمتها. وازداد اهتمام الدوائر العلمية البريطانية والأمريكية بمثل هذه الجهود، فى حين زاد اهتمام الباحثين الألمان فى الفترة التى أعقبت الحرب مباشرةً بالكشوف السطحية ونظريات الاستيطان القائمة على مناهج لا تتطلب سوى مستوى متواضع من التخصص فى علم الآثار. وهذه استراتيجيات حددها الوضع المالى للعمل الميدانى الأثرى ولم تحددها مسائل تتعلق بدراسات العهد القديم. ولكن هل تعمقت أية قراءة للكتاب المقدس فى نظريات علم آثار العهد القديم، أم أن مثل هذه النظريات التى فسرت العهد القديم ركزت على كيفية تطور علم الآثار؟ وضعت الحفريات الأوربية فى شكيم وشيلوه وأريحا فى مقابل الحفريات الأمريكية والإسرائيلية فى تل بيت مرسيم وحازور والتل على مدار نصف قرن من الجدل، مما كان له فائدة كبرى على كل من مقاييس علم الآثار الميدانى الذى طبق فى فلسطين وحجمه. ولكن إلى أى مدى كان العمل التاريخى فى فلسطين فى القرن العشرين يحكمه غياب الرؤية اللاهوتية عند المشاركين من علماء العهد القديم؟ لا أجد فى مواجهة اللاهوتيين وعلماء العهد القديم الذين استمروا فى فرض سيطرتهم على البحث الأثرى والتاريخى رأيًا أفضل من أنه حال بينهم وبين قراءة النصوص التى كان ينبغى أن تكون محور بحوثهم.

لم تعد نظريات الاتحادات القبلية تصلح اليوم لعالم تاريخ فلسطين القديم، ويؤمن

بعضها بإمكانية حدوث غزو إسرائيلي مبكر لكنعان تاريخيًا. إلا أن الجدل الأصلي والشواهد التي تم جمعها تأييداً لهذه النظريات تركت الجدل منذ مدة طويلة، ومع ذلك فالنتائج والمناهج التي صاغتها لاتزال باقية وإن انزوت قليلاً. ولايزال معظم الباحثين يعتبرون مستوطنات العصر الحديدي الأول هي جذور شعب يعرف بشعب إسرائيل، ويبحثون عن شخصية تعرف باسم داود أو سليمان وعن «مملكة متحدة» في آثار القرن العاشر قبل الميلاد باعتبارها مفتاحاً لحل ألغاز الأطر الزمنية والتفسيرية للآثار. لماذا؟ ولمزيد من التحديد، لماذا هذا التوافق دون غيره؟ وهل هناك توافق؟ هل هذا أمر يمكن تصديقه؟ وهل الفائدة التي تعود من الاستعانة بمثل هذه الأطر الخاصة بالعهد القديم تستحق ما توجده من مشكلات في علم آثار يتسم بالمسئولية العلمية؟ بينما زادت الفوائد المالية العائدة من ربط العهد القديم بعلم الآثار، فقد تضاءلت الفوائد التاريخية والفكرية وبنفس القدر.

إن العثور على أورشليم أثرية تصلح لداود مثلاً يعد أمراً أصعب وأكثر إحراجاً من العثور الأثري على مدينة أي أو أريحا ليشوع منذ ثلاثة أجيال مضت. فعلم الآثار في حاجة لمنظور تاريخي سليم لفلسطين القديمة. ودراسات العهد القديم لا تقل احتياجاً إلى سياق سليم تاريخياً لنصوصها. وهذا التباين التام في الوظائف والأهداف يساعد على استمرار الفروق طالما ظل علم الآثار الفلسطينية ودراسات العهد القديم يؤديان دور الأبوين المنفصلين بالنسبة لتاريخ يشتركان في رعايته. وكان علماء العهد القديم فيما مضى يترددون في التخلي عن سيطرتهم على دور علم الآثار في كتابة التاريخ. أما اليوم فلابد لعلم آثار العهد القديم أن يتخلى عن عهده القديم ذي الصبغة التاريخية التي يتخذ منها محوراً فكرياً لكتابة التاريخ.

ولم يكن مجدياً أن يتجنب المهتمون بتطور البحث التاريخي في هذه المنطقة تعقيدات المعاني الإضافية الأسطورية والأدبية التي تعد سمة ثابتة في كل قصص العهد القديم، واختاروا بدلاً من ذلك فناً بلاغياً يؤيد فرضية الطابع التاريخي. ففي الحديث عن القصص المفعمة بالخيال الأدبي مثلاً، نجدهم يتحدثون عن «سجل خاص بالعهد القديم» وعن «سرد خاص بالعهد القديم عن الماضي». وهذا الفن البلاغي الخاص بعلم الآثار يتفادى نزعة الشك المفيدة التي يلجأ اليها المؤرخون عادةً كلما نمى إلى علمهم ما لا يقبله المنطق.

إن ترجيح الرأي الأثري بتاريخية العهد القديم في تاريخ البحث العلمي - قصة جدران أريحا - ليبين أن غياب المنطق أو الصدق في قصة من القصص لا يقف في

طريق الخيال وما يضفيه على الأحداث من طابع تاريخي. فتبدأ قصة العهد القديم في الإصحاح الثاني من سفر يشوع وفي ٥: ١٣ و٦: ٢٧ بإرسال يشوع لجاسوسين إلى أريحا. فيذهبان إلى بيت «راحاب العاهرة» المشيد في جدار المدينة. وتخفي راحاب الجاسوسين الإسرائيليين فيما بعد حين يجري البحث عنهما. ومكافأةً لها على ما قدمته من عون، تؤمر بربط خيط قرمزي على نافذة دارها حتى تنجو هي ودارها من الدمار الذي سيحيق بالمدينة. والموتيفة تنويعة على حكاية وردت في سفر الخروج (١٢: ٢٢) حيث يأمر موسى كل شعب إسرائيل بدهان دم حمل الفصح على أبواب ديارهم حتى يتخطى ملك الموت ديارهم حين يرى الدم فتُكتب لهم النجاة. وعندما يضرب يشوع حصارًا حول أريحا، يقود جيشه ملك موت آخر وهو «قائد جيش يهوه». ويأمر ليشوع بالالتفاف حول المدينة كل يوم لمدة ستة أيام بينما ينفخ سبعة كهنة في الأبواق. وحين يسمع شعب إسرائيل صوت النفير، يصرخون فتتداعى الجدران. ويحيق الدمار بالمدينة كلها وتحترق عدا بيت راحاب وأسرتها.

كيف يمكن لقصة كهذه أن يكون لها أدنى صلة بعلم الآثار أو بأية عملية إعادة بناء أثرية للماضٍ تاريخي؟ ما الذي يمكن البحث عنه في حفرية تؤكد تاريخ قصة كهذه؟ كيف يمكن تمييز بيت عاهرة في عملية حفر أثرية؟ هل نبحث عن الخيط القرمزي؟ وهل يكفي وجود بيت مشيد في جدار ولم يتداعَ؟ هل نبحث عن جدران تهاوت دون سبب ملموس؟ أم نبحث عن كنز من الأبواق؟ ولم يتم العثور على الجدران على الإطلاق، مما أدى إلى تراجع الجدل الأثري وتحوله إلى مشاجرة حول التحديد الزمني في محاولة لإنقاذ القصة للتاريخ!

ومن أكثر قصص العهد القديم بهجة وبعدًا عن المنطق قصة الجواسيس التي وردت في سفر العدد (١٣-١٤). وهي تحكي عن وادٍ مسحور يسكنه عمالقة يتم تصوير عظمتهم وخصوبتهم الخيالية من خلال موتيفة أرض تتدفق أنهارها لبنًا وعسلاً. ولا شك أن هذه من متعلقات الأوديسا لهوميروس. وقد يتفق الجميع على أن هذه الحكاية الخيالية لا صلة لها بالتاريخ. إلا أن هناك تنويعة على هذه التيمة بعد نزع سمتها الأسطورية عنها نجدها في الإصحاح الأول من سفر التثنية. ولكن على الرغم من ميل سفر التثنية إلى الواقعية، فإن قليلاً من مفسري العهد القديم يرجحون هذه النسخة على الحكاية المجافية للعقل والتي وردت بسفر العدد. وتعد قصة سفر العدد أكثر تشويقًا باعتبارها من حكايات المغامرات، وترتبط كما سنرى حين نعود إلى هذه القصة بشخصيات «النيفيليم» الغامضة وهم الأطفال الذين ولدوا لأبناء آلهة تزوجوا نساء

حسناوات كما ورد فى سفر التكوين (٦: ٤). ومن المفارقات أن التنويعة الخيالية الأسطورية على هذه الحكاية في سفر العدد وليس نسخة سفر التثنية الأكثر «واقعية» هى التي أمدت البحث الأثرى الخاص بالعهد القديم بأساس لحساب زمنها «التاريخى» بالنسبة للخروج من مصر وتقديره بأربعين سنة قبل دخول بنى إسرائيل لفلسطين. وقصة سفر العدد هى التى تنتهى بعقاب الرب لبنى إسرائيل لعدم ثقتها فى قيادة يهوه، وهو ما يساعد على تفسير أسباب إعادة بنى إسرائيل إلى صحراء التيه لمدة أربعين سنة. ولا يتردد علم آثار العهد القديم فى اللجوء إلى التحديد الزمنى مع أنه يرفض تاريخية القصة التى تمد هذا التحديد الزمنى بأسسه. ويعد مجرد قبول مثل هذه التقديرات دليلاً على ثقة علم آثار العهد القديم الزائدة فى دقة التحديد الزمنى فى العهد القديم.

ولم نلجأ نحن المؤرخين كثيراً إلى قصص العهد القديم بصورة عامة فى كتابة التاريخ. وإن ساورنا شعور بضرورة فهم تاريخ بنى إسرائيل من خلال تراث العهد القديم، فلابد أن نعترف بعدم وجود أى ضمان لقبولها كسرد تاريخى. ومع ذلك فالبدء بالشواهد الأثرية وبمعزل عن أية قصص فى العهد القديم بعينها لا يجدى كثيراً أيضاً؛ وهو ما بدا واضحاً منذ أن تعرف الأثريون على الطابع المحلى لثقافة جنوب سوريا المادية. ولا تتضمن السجلات الأثرية أية شواهد على دخول أى شعب إسرائيلى إلى فلسطين من الخارج. ولكن لو أن شعباً كهذا كان يشكل دائماً جزءاً من سكان تلك المنطقة، فليست هناك شواهد أيضاً على ذلك.

ولابد لنا أن نتساءل أيضاً عن سبب افتراضنا الدائم لأصالة بنى إسرائيل فى العهد القديم، أى لوجود شعب جاء من خارج فلسطين. وحتى هذا المفهوم الذى يجمع الكل على افتراضه ليس له ما يؤكده بصورة واضحة فى العهد القديم نفسه. ويقدم خط الحبكة فى الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين وصفاً لانتشار الجنس البشرى بعد التوقف عن بناء برج بابل. ويؤدى هذا «الانتشار» إلى نفس النتيجة التى تؤدى إليها مائدة الأمم فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين. فهو يصور جنساً بشرياً متحداً أصلاً له لغة واحدة ويشكل أسرة واحدة. والمسميات الجغرافية يمثلها «أبناء» نوح بعد قصة جذور عن القارات الثلاث الكبرى للعالم القديم. وفى الإصحاح ١١ من سفر التكوين، نجد قائمة بذرية سام تصور انتشار الساميين عبر قارة آسيا. ثم نأتى إلى تيراح، وإلى أبنائه الآراميين، وفى النهاية إلى قصص إبراهيم، وهى قصص تقدم جذوراً أسطورية للأمم وتقدم إبراهيم كأب لهم تبعاً لأرضهم ولغاتهم. وهذا النوع من

سلاسل الأنساب والقصص لا تدخل ضمن كتابة التاريخ، بل ضمن الأدب الشعبي. ومن خلال حكايات كهذه، يعود إبراهيم إلى الأرض المقدرة له. وهناك إشارة ضمنية إلى أن إبراهيم وذريته بما فيهم شعب إسرائيل في العهد القديم هم السكان الأصليون لفلسطين . فهو جد سكان فلسطين. وكسائر المدن والشعوب في هذه الصورة الجغرافية للعالم القديم تنتشر أمم إبراهيم كل إلى أرضها . ويروى سفر التكوين (١١: ٢٦ و١٢: ٤) قصة تيراح ورحيله عن أور ودعوة إبراهيم من حران، ولا يقدم شعب إسرائيل القديم باعتباره غريبًا على فلسطين على الرغم من التناقض بين قصص الجذور. وتعبر هذه القصة عن العقيدة الهيلينية بالأصل المشترك والسمة الكونية للبشرية على الرغم من تنوعها الواضح. ويتحول شعب إسرائيل إلى شعب أجنبي بدخول عائلة يعقوب مصر في أواخر سفر التكوين. ومن مصر يعود إلى أرض آبائه. وهذه الإشارات الضمنية إلى محلية شعب إسرائيل ليست فريدة ولا عارضة.

ويشير الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية إلى تقسيم الآلهة للعالم تبعًا لتعدد شعوبه، حيث كان لكل شعب إلهه الخاص. وتتوافق قصة الجذور المتضمنة في هذه الأنشودة إلى حد كبير مع سفر الخروج (٣-٦)، وهي قصة محورية في السلسلة الطويلة من السرد القصصي تأخذنا من الخلق في سفر التكوين إلى دمار أورشليم في سفر الملوك الثاني. وبانفصال إبراهيم عن لوط، يقدم عالم القصة تفسيرًا للارتباط بين العمونيين والمؤابيين الحقيقيين وتميزهما عن سائر شعوب فلسطين القديمة. وعندما ينفصل إسحق عن إسماعيل ويعقوب عن عيسو، يلقى العرب والأدوميون وبنو إسرائيل مصائرهم كشعوب في المنطقة. وتعود جذور هذا الترتيب لقصص الآباء وقوائم أنسابهم إلى حكايات الجذور في الجغرافيا القديمة، والمعروفة لنا أيضًا في موروثات كل من اليونان القديمة والجزيرة العربية في الجاهلية.

وهناك أيضًا بنية أخرى مختلفة تمام الاختلاف تسري في السرد القصصي التوراتي وتلقي بقصة شعب إسرائيل القديم في نمط متكرر من الصراع والتناقض. فبدخول يشوع لفلسطين، يجد شعب إسرائيل أعداءه في أهل مدين والعموريين واليبوسيين الأسطوريين. وغالبًا ما يرد تصوير السمة الأسطورية لهؤلاء الأعداء كالأعداء الاثني عشر التقليديين في النصوص التي تتناول الحملات العسكرية الأشورية من خلال الجمع المتغير والمتكرر بين ستة أعداء أسطوريين لشعب إسرائيل، وهم العموريون والحثيون والفرزيون والكنعانيون والحويون واليبوسيون (الخروج ٢٣: ٢٣). وفي سفر القضاة وفي قصتي شاؤول وداود، يطلق على أعداء بني إسرائيل

«الفلسطينيون»، ويتم تصويرهم كشعب واحد يسكن في تجمع هيليني لخمس مدن على سواحل فلسطين الجنوبية. والحقيقة أن اسم هذا الشعب الأسطوري يعود في تاريخه الى ما لا يقل عن ألف سنة قبل الإشارات المصرية التي ترجع الى العصر البرونزي المتأخر الى المهاجرين الإيجيين الذين استقروا في دلتا مصر وعلى طول ساحل فلسطين الجنوبي، ويشار اليهم باسم «بيليست». ونجد لهذا الاسم صدى في النصوص المصرية في الاسم الذي يرجع الى العصر الحديدي الذي عرفت به منطقة جنوب سوريا ككل، وهو «بَلَشْتُو» أو «بَلِشْتينا» الذي نصادفه في كل من النصوص الأشورية وفي كتابات الكاتب اليوناني هيرودوت، والذي اتخذه الرومان فيما بعد.

وفي سفر الملوك الثاني تعاد صياغة الانقسام التوراتي بين شعب إسرائيل القديم وأعدائه. ويتخذ يهوذا وأورشليم الدورين الأوليين لأمم في حالة صراع وكراهية كنوري يعقوب وعيسو في سفر التكوين. وهذه الموتيفة الأدبية التي تعكس انقسام إمبراطورية الإسكندر بين الشمال السلوقي والجنوب البطلمي التقطها كاتب العصر الروماني جوزيفوس كصراع ديني معقد بين «اليهودي» الحق و «السامري» المرتد. ولا ترجع جذور قطبية العهد القديم بين الشمال والجنوب الى السياسة والحروب في ماضي فلسطين؛ بل هي فكر طائفي يعكس رؤية للعالم من منظور كُتّاب نصوصنا. ولا نهاية للتنويعات على مثل هذه الصراعات. وتظهر القطبية في سردنا القصصي مراراً وتكراراً طالما كانت لدينا قصص نرجع إليها. إنه عالم أخلاقي قوامه الأبيض والأسود، والخير والشر فيه في صراع أبدي. والقارئ فيه أمام اختيار بين نقيضين؛ فعلى المرء إما أن يسلك «طريق الأبرار» وهو «طريق التوراة» و «نهج الرب»، أو «يتخذ سبيل الآثمين» و «يتبع سبيل الأشرار». وليس ثم طريق وسط ولا بديل عن هذا الاختيار. ويكمن هذا المنظور الطائفي المتعصب لرؤية الواقع وراء التناقضات المتباينة المتكررة بصورة ثابتة في السرد القصصي الخاص بالعهد القديم عن بني إسرائيل القدماء كشعب منبوذ في مقابل بني إسرائيل جدد هم أصحاب الوعد. وقصة جذور بني إسرائيل كشعب هي قصة الخروج؛ فهو شعب إسرائيلي قديم يستعبد في مصر يتخذ طريقه عبر التيه ويعبر الى حياة جديدة عائداً الى أرض أعدها له يهوه. وقد أوجدت قصة الاختبار والتطهر في عبور الصحراء مع موسى نموذجًا تحليليًا مجازيًا لما لا حصر له من القصص تستجيب للهفة البشر للخلاص من القهر، وتعكس مجازًا توراتيًا ثابتًا يتكرر في العهد القديم كله.

ولقصة خروج بني إسرائيل ثلاث تنويعات شديدة التشابه نجد أولها في أنشودة

رؤيا موسى فى الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية. وهى أنشودة للصحراء التى حمل يهوه بنى إسرائيل منها «على جناحى نسر»، وهى صورة نجد صدى لها فى صوت التقوى فى سفر المزامير (٩١: ١١-١٢): «لأنه يوصى ملائكته بك لكى يحفظوك فى كل طرقك، على الأيدى يحملونك حتى لا تصطدم رجلك بحجر...». وتقيم الفقرة السابعة من المزمور ٣٤ هذا المجاز الدينى على أساس مبدأ لاهوتى: «ملاك يهوه يحل حول من يخشونه وسينجيهم». ونجد لهذه الموتيفة صدى وامتداداً تفسيرياً لكاهن نجا من مكابدة التطهر الروحى فى قصة إيليا فى حوريب فى سفر الملوك الأول (١٩: ١-١٨) حيث يخرج النبى العظيم اليائس من حياته الى الصحراء ليكتشف حقيقة صوت يهوه الصامت. ويعود من الصحراء - وهو نفسه يعيش دور الجيل المفقود - ليبشر بحياة جديدة لمن تبقى ونجا من بنى إسرائيل.

ويتصوير سفر إرمياء لاقفرار الصحراء وعدمها، نعود من جديد لأصل المجاز. فهذا العدم الروحى فى التيه فى سفر إرمياء هو دمار أورشليم الذى ورد فى الإصحاح الرابع منه. ومنه ينشأ بناء جديد ويظهر شعب إسرائيلى جديد. ويتكلم إرمياء بصوت يهوه باعتباره النبى، فيشكو ويتردد فى شكواه أصداء قصة الجنة كما وردت فى سفر التكوين: «لأن شعبى أحمق، إياى لم يعرفوا. فهم صبية جاهلون ولا يعقلون. هم حكماء فى الشر أما العمل الصالح فلا يعرفونه» (إرمياء ٤: ٢٢). وكان قد تم تشبيه يهوه بريح لافحة تهب من البرية وتهدد أورشليم (إرمياء ٤: ١١-١٧). ثم أصبحت لإرمياء رؤية عن دمار أورشليم: «نظرتُ الى الأرض فإذا هى خربة وخالية» (إرمياء ٤: ٢٣-٢٦). ومجاز كهذا، أى رؤية دمار أورشليم فى صورة قفار كُتب على بنى إسرائيل أن يدخلوها، نجده كامناً فى القصة الأصلية عن العالم الذى خلق من عدم. وهى ليست مجرد قصة قومية عن أورشليم أو بنى إسرائيل. فأورشليم موتيفة تنعكس على الإنسانية كلها، ونجد مركزها فى قصة أصل العالم فى الإصحاح الأول من سفر التكوين.وكما سبق أن رأينا، فإن قصة الخلق تستعين بنفس المجاز فى صفتى «توهو و فوهو» (خربة وخالية) اللتين يطلقهما إرمياء على الصحراء التى قُدر لبنى إسرائيل أن يولدوا منها. فعلى الإنسان أن يدخل الصحراء لكى يُخلق من جديد. إنه عالم يقف فى مواجهة الصورة الهزلية لأورشليم كما وردت فى الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين فى القصة الأصلية لبابل بمدينتها وبرجها اللذين شيدتهما أيدى البشر.

ونبدأ الآن فى الإجابة على التساؤل عن الجمهور المتلقى لمثل هذه الأصداء المتكررة لمجازات الصحراء والتطهر والنشأة الأخرى والتى تتردد فى أرجاء العهد القديم؛

وحينئذ لا نجد داعياً للحدس. فالأدب نفسه أوجد توقعات واضحة. وحين نتساءل: لمن كُتب العهد القديم، فإننا لسنا إزاء حدث تاريخي خاص؛ بل إنه السياق التاريخي لعالم فكرى من التقوى والفلسفة يرى نفسه كبناء يعبر عن نفسه بأسلوب توكيدى تام. ويمكن أن نصفه بأنه عالم واعٍ من الخطاب والتفسير يرتكز على مناقشة فلسفية للتراث. ورؤية العالم فيه طائفية في بنائها. إنه عالم صنعه قوم يعتبرون أنفسهم باحثين عن الحقيقة. إنه فكر نقدى يفرِّق بين فكر الحمقى والتأمل والإدراك القويم والحكمة. وقد نستشهد بمقولة أفلاطون فى وصفه للعقيدة المحورية لإنشاء العهد القديم ؛ حيث يقول: «إن معرفة الذات هى بداية الحكمة».

ومع ذلك فإن جامعى العهد القديم يتحدثون بصورة أكثر مجازية وبلمسة من التقوى الدينية ولكن بنفس القدر من النقد. فبداية الحكمة هى «خشية الرب»؛ أى «الصلاح»؛ أى الفلسفة. إلا أن «خشية الرب» التى نصادفها فى كثير من الكتابات الفلسفية فى العهد القديم ليست هى نفس «غضب الرب» الذى نجده في عالم قصصى كغضب يهوه ورده عل أيوب المسكين من قلب العاصفة (أيوب ٣٨-٤١). «فخشية الرب» و «الصلاح» يبدآن كما عند أفلاطون بإدراك الجهل الإنسانى. وهى ليست سوى رهبة المجهول الذى لا سبيل لسبر غوره، رب السماء المتعال. فالحكمة تبدأ بإدراك جهلنا. ولا ندرك الرب إلا بسمع الأذن كما يقول أيوب (أيوب ٤٢: ٥). وحتى يهوه، الإله الرهيب لبنى إسرائيل القدماء هو الرب كما عرفه شعب إسرائيل: أى رب بشرى أو رب «لنا». وعالم الخطاب الفلسفى هذا الذى نربط بينه وبين صوت الكاتب الكامن فى السرد القصصى فى العهد القديم يخاطب القارئ بصورة مباشرة فى أدب الحكمة فى سفرى الأمثال والجامعة وبصورة أكثر توكيداً فى سفر المزامير. ويتحدث الينا هذا الصوت بوضوح وقوة فى الإيقاعات الواثقة للمقدمة المشتركة المزمورين الأول والثانى:

«طوبى لمن لم يسلك سبيل الأشرار وطريق الآثمين، ولم يجلس فى مجلس المستهزئين؛ بل فى ناموس الرب مسرته وبناموسه يلهج ليل نهار؛ فيكون كشجرة غرست على ماء تعطى ثمرها فى أوانها، ولا تذبل أوراقها، ويوفق فى كل ما يفعله ... طوبى لمن لاذ بحماه».

والنهج الفكرى والمنظور الطائفى التوكيدى الكامن فى أنشودة كهذه هو انعكاس للواقع التاريخى الذى نشأت الموروثات الأدبية فى ظله. ويبقى الكافرون كما بقى جيل التيه منبوذين فى قفار خربة هى قفار الروح. وهذه هى الموتيفة التى تتكرر فى تراث قصص بنى إسرائيل وهم يتذمرون ضد موسى فى رؤيا إرمياء عن دمار أورشليم

كعودة إلى العدم قبل الخلق، وفى قصة صموئيل الأول الكبرى عن سقوط شاؤول الأخلاقى. وهدف كل هذه القصص والأناشيد هو الاحتفاء بالنصر الحاسم للمؤمنين على الكافرين. وهذه التقوى لها جذورها التاريخية لا فى ماضٍ بعيد، بل فى المشاغل الفلسفية للمتلقين الضمنيين.

والارتباط بين جيل فقد إيمانه فى قصص التيه وقصة السامرة وأورشليم وما حاق بهما من «دمار» واضح بصفة خاصة. فتتكرر هذه التيمة فى العديد من القصص. وهى لا تعكس أحداث الماضى، بل تفسر الموروثات القصصية التى تتناول الماضى وتعكس التقوى التاريخية لجامعى التراث. وأية قصة من قصص الجذور لا تعد قصة تحكى عن جذور شعب من الشعوب كسرد قصصى ضمن جنس أدبى. بل تعبر عما يعد أساسياً بالنسبة لهوية جماعة من الجماعات. ويكمن سياقها التاريخى فى بنية مفهوم مجتمع ما عن الواقع. والتيمة التعليمية «طوبى لمن لاذ بحمى يهوه» هى التيمة السائدة فى المزامير ولاهوتها. وفى هذا الخطاب الذى يتناول التراث والماضى تكمن الجذور التاريخية للعهد القديم.

٢. رؤى العهد القديم المتعددة للماضى

عندما نبدأ فى وصف التطورات التاريخية التى طرأت على المناطق الواقعة جنوب سوريا فى ضوء البيانات الأثرية، نجد صورة لماضى فلسطين تختلف تمام الاختلاف عنها فى العديد من كتب آثار العهد القديم. فصورة شعب إسرائيل المستمدة من التوفيق بين علم الآثار وقصة العهد القديم لا تتطابق مع رؤية العهد القديم. وحتى إذا تحتم علينا أن نتبنى أكثر المناهج تحفظاً والتى يتبعها الباحثون اليوم وقبلنا «برؤية توراتية للماضى» طالما لم يثبت زيفها، فإننا نواجه مصاعب جمة. فلا يكفى أن ننحى المستحيلات وما لا يقبله العقل جانباً وأن نصحح الخطأ ونعيد بناء ما تبقى من روايات متماسكة فى قليل أو كثير، فهذا معناه الفشل فى التعامل مع السمات غير التاريخية للعهد القديم. وتنحية المعجزات والرب من القصة لا يساعد المؤرخ؛ بل لا يؤدى إلا إلى تقويض دعائم القصص. ولا سبيل للوصول الى تاريخ يوثق به بموقف كهذا.

فكيف تسنى لشعب إسرائيل فى العهد القديم أن يحتل أورشليم؟ إذا أخذنا هذا السؤال مثلاً، نجد أن أدونى صادق ملك أورشليم ورئيس الملوك العموريين الخمسة فى الإصحاح العاشر من سفر يشوع يلقى الهزيمة على يد يشوع وجيشه فى إحدى

المعارك. ويقتل يهوه عدداً من الأعداء أكبر مما قتل يشوع برجمهم بالحجارة الكبيرة من السماء. ويتم أسر الملوك وهم مختبئون فى كهف ويأمر يشوع بقتلهم. ولإضفاء قدر من الصدق على القصة، ينبئنا مؤلفها أن خمسة من تلك الحجارة الكبيرة وضعت عند مدخل الكهف «إلى يومنا هذا».

ولا ينبغى أن تفوتنا الدعابة التى تنطوى عليها هذه الخاتمة. فكاتب القصة على وعى تام بالحساسية النقدية لدى القارئ. ويرجم يهوه للأعداء بالحجارة الكبيرة من السماء، يتم تصوير القتلى بأنهم قتلوا «بحبات البرَد». ولما كان الكل يعلم أن الرب يرسل حبات البرد، فإن الكاتب يضع سامعيه فى فخ! فالتذكار الذى وضع عند مدخل الكهف والمتمثل فى خمسة من أحجار يهوه هو بمثابة إشارة واضحة على تاريخية القصة. وهذه الإشارة هى موتيفة شعبية شائعة تشبه خاتمة قصة هانز كرستيان أندرسن Hans Christian Andersen الأميرة وحبة البازلاء The Princess and the pea بتفاصيلها التى تضفى عليها طابعاً تاريخياً بالإشارة إلى أن حبة البازلاء لاتزال فى المتحف ... «إن لم تكن قد سُرقت».

كما أنه بالسماح لأحجار يهوه بأن تكون حبات برَد، فإن مؤلف العهد القديم يضحى عامداً بأثره التذكارى فداء للمصداقية التاريخية! وتساعد مثل هذه الدعابة التفكيكية على إبراز بعض المصاعب التى تحدث حين يتقبل القارئ فى كل زمان قصة كهذه وكأنها تاريخ. ولا نستطيع الفكاك من الضيق الذى نشعر به نتيجة لمحاولة الكاتب أن يخدعنا، ولن يزول الخداع إذا حاولنا أن نحذف الأحجار الكبيرة أو حبات البرد الذائبة أو الرب من القصة.

وبينما يحكى الإصحاح العاشر من سفر يشوع هذه الحكاية عن هزيمة ملك أورشليم، يحكى الإصحاح الثامن عشر من سفر يشوع عن إعطاء أورشليم كغنيمة حرب لسبط بنيامين. وهذه قصة تؤكد فرضية قصة الإصحاح العاشر بأن مدينة أورشليم كانت من بين المدن التى غزاها يشوع وجزءاً مما يمكن تسميته «رؤية يشوع الماضى».

ومن ناحية أخرى، يحدد سفر الملوك الأول زمن حكايته عن غزو أورشليم بالفترة التى أعقبت وفاة يشوع. وأورشليم ليست مدينة عمورية فى هذه القصة بل كنعانية. والأغرب أن ولدى يعقوب يهوذا وشمعون مؤسسى الأسباط وأبويهم هما اللذان يهزمان الكنعانيين فى أورشليم ويقتلان سكانها ويحرقان المدينة. وفى سفر صموئيل الأول (١٧: ٥٤) نجد أورشليم جزءاً من بنى إسرائيل حيث يأتى إليها داود الشاب برأس جوليات كتذكار!

وهناك قصة ثالثة عن غزو أورشليم. وهي تأتينا في روايتين، إحداهما في سفر صموئيل الثاني (٥: ٦-١٠) والأخرى في سفر أخبار الأيام الأول (١١: ٤-٩). وتقدم كلتا الروايتين أورشليم بوصفها «مدينة داود» و«حصن صهيون». ويتحدد زمن الاستيلاء على أورشليم في هذه الحكاية في عهد داود ملك حبرون. وأورشليم ليست مدينة عمورية؛ بل مدينة يبوسية كما في قصة سفر القضاة (١٩: ١٠-١٢). وتنويعًا على موتيفات معروفة من جعبة طروادة هومر، يتم تصوير أورشليم على درجة من القوة والمنعة يستحيل معها غزوها. وما يستحيل أخذه بالغزو لابد من أخذه بالحيلة والشجاعة. فيدخل بوأب المدينة خلسة، حيث يصعد من نفق الماء الذي يصف سفر الملوك الثاني (٢٠: ٢٠) بناءه بأنه أحد أعظم إنجازات حزقيا. ويتجاهل كل من تراث القصة في ملاحم الحرب ومفارقتها التاريخية، فإن هذه القصة التي تعد أشهر قصص غزو أورشليم تصبح جزءًا أساسيًا من رؤية علم آثار العهد القديم للماضي. ولا عجب أن نجد ثلاثة أسفار مختلفة من العهد القديم تضم ثلاث قصص مختلفة على الأقل عن كيفية فرض بني إسرائيل لسيطرتهم على أورشليم. فأورشليم مدينة تقع في محور التراث، ولا غرو أن تجتذب العديد من مثل هذه القصص.

٣. قصص يهوه كإله ومسيحه

إنه لخطأ جوهري في المنهج أن نتساءل عن وجود شخصية تاريخية كداود أو سليمان كما يفعل علماء الآثار ومؤرخو العهد القديم. ونحن في حاجة أولاً إلى أن نولي اهتمامنا إلى داود وسليمان كما نعرفهما، أي بطلا قصص العهد القديم وأساطيرها. فالعهد القديم لا يتردد في قص هذه القصص كحكايات طويلة.

في مستهل الحكاية الأولى التي يستحوز فيها داود على حياة شاؤول في يديه (صموئيل الأول ٢٤)، تستخدم لغة لاهوتية وسياسية بنفس القدر. فقد رُفع شاؤول على العرش ملكًا على يد صموئيل نبي يهوه وكاهنه. ومع ذلك فإن شاؤول الملك الصالح والقائد العسكري فعل ما رأى أنه الصواب، في حين أن سيده يهوه طالبه بطاعة ما يراه الرب صوابًا. لذا فإن شاؤول يفقد عطف يهوه الذي يقرر إحلال داود محله. وينبذ يهوه له يجن جنون شاؤول، ويعتبر داود غاصبًا ويغار من تنامي شهرته كقاتل الفلسطينيين ويطارد شاؤول داود بجيش قوامه ثلاثة آلاف رجل يتطلعون إلى قتله في مستهل مشهدنا في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر صموئيل الأول. وعلى غير المتوقع، تسنح الفرصة لداود لكي يقتل شاؤول حيث ينقض عليه حال دخوله كهفًا

مظلمًا يختبئ به داود، ولكنه يقطع طرف ثوب شاؤول ولا يقتله، وهو ما يعد دليلاً للقارئ على أن شاؤول كان في كامل قوته، وإيحاءً مخففًا بنبوءة صموئيل (صموئيل الأول ١٥: ٢٧-٢٨) بأن داود سيقضي على بيت شاؤول الذي يؤول على أنه قوة شاؤول وسطوته. وتتلاعب القصة على اللفظ العبري كَانَف الذي يمكن استخدامه في سياقات مختلفة بمعنى «طرف» أو «ذيل» الرداء وبمعنى العضو الذكرى كما في سفر التثنية (٢٢: ١) حيث ورد بمعنى خصية الرجل. وتستخدم هذه التورية للتخفيف في التعبير في سفر راعوث للسماح للبطلة بأن تطلب من بوعَز أن يبسط «ذيل» ثوبه عليها ويتزوجها (راعوث ٣: ٩). وفي سفر صموئيل الأول، يندم داود أشد الندم ويعنف رجاله لحثه على إخصاء شاؤول: «حاشا للرب أن أفعل ذلك بسيدي مسيح الرب» (صموئيل الأول ٢٤: ٦). ومسيح يهوه هو الذي تنفذ مشيئة يهوه على الأرض من خلاله. فهو يمثل حضور الرب في التاريخ.

ويقدر لداود ألا يكون له شأن بقتل مسيح الرب. فيكف عن مناوءة شاؤول ويتنازل له عن عرشه. وحين يدرك أن يهوه ينفذ مشيئته من خلال شاؤول فإنه يعد بالولاء لشاؤول ويدعوه «بالأب». ويتقبل شاؤول دوره كسيد لداود ويستجيب اللغة السيادة: «هل هذا صوتك يا داود يا بني؟». وهذا الوعد بالاعتراف المتبادل بالأبوة والبنوة يختم القصة بإعلان شاؤول أن داود قد قُدر له أن يكون ملك بني إسرائيل التالي. وتتناول هذه القصة مسألة الخلافة. فهي ليست مسألة أسرة تتوارث الملك، بل مسألة سيادة. وكل من شاؤول وداود عبدان للسيد الأعلى يهوه الذي هو الملك الحقيقي لشعب إسرائيل في قصة العهد القديم. وشاؤول كملك هو رأس «عائلة» كبرى يقدر لداود أن يتولى أمرها. وتحيل اللغة العائلية القصصية لنظام السيادة «بيت أبي» شاؤول إلى «ابنه» داود.

وبوعد داود، تعيد القصة شاؤول إلى «بيته». وتعود الدعابة الساخرة لصموئيل الأول للظهور مرة أخرى، بينما يذهب داود الى «حصنه» وهو تقديم لقصة داود ونابال التي تقوم على ما إذا كان داود يملك إرادته في يده ويسيطر على «بيته». إذن فمن هو داود هذا؟

ونتعرف على نابال وامرأته أبيجيل على طريقة القصص الشعبي: «وكان نابال رجلاً عظيمًا ولكنه دميم وشرير، أما امرأته أبيجيل فكانت ذكية وجميلة» (صموئيل الأول ٢٥: ٣). وتبدأ القصة نفسها بمشهد صاخب. فيرسل داود عشرة من «غلمانه» ليطلع نابال أنه يسبغ حمايته على رعاة نابال منذ مدة طويلة، ويطلب من نابال خدمة في المقابل. وتوضح لغة القصة أن داود يسعى لإخضاع بيت نابال لسيادته؛ فيأبى نابال الاعتراف

بسيادة داود ويرفض ابتزازه له بسؤاله: «من هو داود؟ ومن هو ابن يسّى؟ قد كثر العبيد المارقون على سادتهم اليوم». وعلى لسان نابال الذى يتم تصويره كرجل عظيم له بيته المستقل، يتم طرح السؤال المحورى بالنسبة لقصص الإصحاحين ٢٤ و٢٦: وهو: هل داود مجرد عبرانى آخر؟ هل هو مجرد شاب مارق خرج على طاعة سيده؟ أم هو داود نفسه الرجل العظيم الذى يسيطر على مقدرات بيته؟ ويؤدى رفض نابال «لحماية» داود إلى حنق الأخير عليه، فيحشد أربعمئة من «جنده» لمهاجمته.

وينقطع سياق القصة مؤقتًا. وعلينا أن نتذكر أن أبيجيل جميلة وذكية. ويسبغ أحد جند داود حماية داود على أبيجيل، وهى دعوة لها لخيانة زوجها وتتم فى إطار تهديد غير مستتر: «فالشر قد غلب على سيدنا (داود) وعلى بيته». وأمام عرض يصعب عليها أن ترفضه، تبادر أبيجيل بتقديم إتاوة لداود لتصد عن نفسها وعبيده. وفى هذا اللقاء الدرامى الذى يمتد لإحدى عشرة ساعة، تردد القصة مشهداً من الإصحاح ٣٣ من سفر التكوين يواجه فيه يعقوب عيسو الذى جاء بغلمانه الأربعمئة لتأديب يعقوب. وقد اختتمت تلك التنويعة القصصية بدعوة يعقوب «التابع» كأبيجيل للانضمام إلى بيت السيد. ولكن على خلاف يعقوب الذى يصارع الرب، تستسلم أبيجيل المرأة الجميلة تمامًا لفحولة داود، وتتنبه بمدى حمق زوجها الفطرى، وتبرر فعلتها بأنها لم تكن قد رأت «غلمان سيدها». وتلعن أبيجيل أعداء داود بأن يصبحوا مثل نابال! أى أن يغتالهم يهوه سيد داود. ومسؤولية يهوه عن هذا القتل الضرورى لها أهميتها بالنسبة لولاء أبيجيل؛ فبها وحدها يمكن لداود أن يتجنب إثم الدم الذى تضطر أبيجيل للثأر له. ولا يتم قتل نابال إلا بعد انتقال ولاء بيت نابال لداود فعليًا. وتستخدم أبيجيل فى حديثها لغة التابع للمتبوع أو «العبد» «لسيده»، وهو أمر مألوف لنا فى وصف أوديسيوس بطل هومير. وتعبر بطلة قصة سفر صموئيل الثانى عن ولائها لداود باتخاذ دور نبوئى يحدد لنا مصير داود. وفى هذا المعبر الساخر، تلعب أبيجيل الدور الفلسفى للأنا البديلة للكاتب. فتجيب على تساؤل زوجها عن هوية داود هذا فى تنويع شيق على الموتيفة الكلاسيكية للفطرسة التى تؤدى الى سقوط مدوٍ. وهنا يلعب بيت نابال دوره باعتباره «عبداً» لداود «السيد». وتقوم أبيجيل بشرح شخصية داود، ويصفه شرحها بأنه العبد الذى يقف فى حمى سيده يهوه. وتتكرر السخرية المعقدة لحبكة القصة بإسباغ داود لرعايته على بت أبيجيل، وهو دور «الخدمة» المطلوب منه.

وعندما نصل إلى تنويعة الإصحاح ٢٦ من سفر صموئيل الأول على قصة الإصحاح ٢٤ فى الكهف لا نعود ضمن سياق سلام قائم بين داود و «أبيه» شاؤول. بل

ندخل سياق قدَر داود الذى تنبأت به أبيجيل، وهو قدَر يخرج عن عالم الحكاية، فى البعد الفلسفى لمغزى القصة وتدين القارئ الضمنى:

> «وقد قام رجل ليطاردك ويهدد حياتك، ولكن نفس سيدى محزومة فى حزمة الحياة في حمى يهوه إلهك. أما حياة أعدائك فسيلقى بها وكأنها تُلقى من كفة مقلاع» (صموئيل الأول ٢٥: ٢٩).

والنغمة اللاهوتية التي تغلب على حديث أبيجيل تصف داود بأنه الخلاص بالنسبة للقارئ؛ وتعد صدى لمفهوم المزامير بأن المرء يحيا فى حمى الرب. ولدينا صوت يفسر معنى التراث عند داود؛ وهو نفس الصوت الذى نسمعه فى نهاية القصة عن داود في سفرى صموئيل وقبل أن ينشد داود أنشودة «الكلمة الأخيرة» في الإصحاح ٢٣ من سفر صموئيل الثانى. وفى الإصحاح ٢٢، نجد جامع قصص داود وقد جعل داود ينشد المزمور ١٨ ويشكر يهوه لإنقاذه من كل أعدائه. إنها أنشودة تجعل من داود مسيحًا مخلِّصًا و«إنسانًا» تقيًا يقاتل أعداء الحياة؛ وهى شخصية نراها بصورة متكررة في عناوين المزامير. ويفصِّل المزمور ١٨ كلام أبيجيل ، ويلخص الهدف التعليمي للقصة. فمن يلوذ بحمى يهوه ينجيه فى صراعات الحياة. ويهوه هو رب المنشد وحصنه والصخرة التي يقف عليها ولا يصمد أمامها أى تهديد. وتتخذ حياة داود معناها هنا فى قلب تلقى العهد القديم وفى محور التقوى والإيمان بالعناية الإلهية.

وتلقى نبوءة أبيجيل فى الإصحاح ٢٥ من سفر صموئيل الأول الضوء على هدف القصة الذى يتضح فى الإصحاح ٢٦ فيما يصبح تكرارًا للقاء شاؤول وداود. ويستخدم شاؤول لإيضاح تأويل أبيجيل لدور داود فى التراث. ويلعب شاؤول دور عدو طريق الأبرار ، حيث يقتنص داود مرة أخرى بجنده البالغ عددهم ثلاثة آلاف.

ومع أن هذه التنويعة على القصة لا تجعل داود يندم على دعائه بقتل شاؤول أو بعنف رجاله، فإنها تجعله يواجه أبيشاى لنفس الغرض. فيشير داود الى أنه مادام شاؤول هو «مسيح يهوه» فإن إيذاءه يعد إثمًا. ويهوه نفسه وليس داود هو الذى يجب أن يأخذ روح شاؤول. وينبغى أخذ الرمح القائم على الأرض فى رأس شاؤول بدلاً منها. وهذه التنويعة على القطع المجازى لذيل ثوب شاؤول والذى يشير به الشاعر العبرانى خفية الى التهديد بالإخصاء فى الإصحاح ٢٤ هى أيضًا استعراض للقوة والإرادة، ودليل على أن داود كان يملك روح شاؤول فى يده. ويقدم الرمح دليلاً عنيفًا على ادعاء داود بأنه لم يقترف إثمًا. ويسمع شاؤول داود وهو يتحدث إلى أبنير ويقاطعه. «هل هذا صوتك يا داود يا بنى؟» وردًا على نداء شاؤول «يا بنى»، يتعرف

داود على شاؤول ويخاطبه بقوله «يا سيدى، يا مليكى». ويتحدث داود هنا عن نفسه بوصفه «خادمًا» لشاؤول لكى يشكو مطاردة شاؤول القاتل له مع أنه «خادم الملك» ولم يرتكب ذنبًا.

ومن الغريب أن داود في هذه الخاتمة يقدم سببين لسعى شاؤول لقتله: أولهما أن شاؤول يتصرف باسم سيده يهوه. وإن كان الحال كذلك، فإن داود يعرض تقديم أضحية يكفِّر بها عن نفسه ومن الواضح أن راوى القصة فى تصويره لداود كممثل للتقوى لا يجد بدًا من استعراض إلمام داود بالتشريعات بالاستشهاد ضمنيًا بسفر اللاويين (٥: ١٥). والاحتمال الآخر الذى يرجحه داود هو أنه إذا كان البشر هم الذين دفعوا شاؤول لمناصبة داود العداء (يلاحظ أن داود يتجنب توجيه اتهام مباشر لشاؤول) فينبغى مساءلتهم أمام يهوه سيد كل من شاؤول وداود، لأن أفعالهم أدت الى حرمان داود «عناية يهوه» مما لم يدع لداود مجالاً سوى أن يصبح «تابعًا» لآلهة أخر.

ويتضمن حديث داود هذا أن السيادة العليا فى عالم هذه القصة مقسم بين مختلف «بيوت» الآلهة كما فى مستهل أنشودة موسى فى الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية. و «البيت» الذى يتجه اليه كل من داود وشاؤول بولائهما هو بيت يهوه. وشكوى داود من شاؤول هى أن الأخير الذى هو مسيح يهوه ونائبه لا يتقبل دوره «كأب» و «سيد» لداود ولا يعترف به. وهو بهذا الإهمال يحرم داود عناية يهوه التى هى إرثه الشرعى. ولشكوى داود أهمية بالغة لفهم القصة. فنحن فى قصة عالمها قوامه الفكر اللاهوتى حيث دور الملك لا يلعبه شاؤول. فيهوه هو الملك وما شاؤول إلا مسيحه وممثله. وشاؤول ليس هو الملك الفعلى والسيد الأعلى هنا، بل يهوه. ويصغى شاؤول لداود ؛ لأنه يعلم أن سيده يطالبه بذلك، ومن ثم فهو يدرك ولاء داود: «يا بنى».

ويقدر لداود الذى يتخذ من الصلاح طريقًا أن يوفق فى كل ما يقدم عليه، فى حين يُكتب الإخفاق على شاؤول عدو طريق داود. ويشير هذا الجوهر التأويلى للسرد القصصى إشارة مباشرة الى السياق الأدبى واللاهوتى الذى تم فيه جمع القصص وتقويمها. وهذا هو سياق الأصداء التناصية لمبدأ الحكمة الأرسطى بأن الجمال فى عينى الناظر، وهو ما نراه يتخذ وضعًا مركزيًا بين القصص المتناقضة التى تدور حول ولاء شاؤول وداود ليهوه فى الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الأول وفى الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثانى. وفى أصداء كهذه ندرك أن نبذ يهوه لشاؤول لإقدامه على ما اعتبره خيرًا من وجهة نظره الخاصة يمثل توازيًا بنائيًا مكثفًا لداود على قمة جبل الزيتون وهو يتلقى فى خشوع ما كتبه عليه يهوه من مصير يشبه مصير إبراهيم.

ويخضع داود كعبد حقيقي ليهوه؛ وليست مشيئته هي النافذة، بل مشيئة يهوه. وهو سياق يشبه سياق التأويل اللاهوتي لحياة داود في المزمور ١٨ ، والذي يختتم قصة داود في العهد القديم بالإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الثاني. وكما اختتمت أولى حكاياتنا الثلاث الواردة في الإصحاحات ٢٤-٢٦ من سفر صموئيل الأول بإشارة أخيرة الى التناقض الموضوعي بين بيت شاؤول وحصن داود، وكما تلخصت القصة الثانية في نعمة تأويل القصص التي حظيت بها أبيجيل، فإن قصتنا الثالثة تجعل القصة صياغة درامية لإحدى الحقائق الأساسية في حكمة العهد القديم؛ وهي أن الخير واحد، ولا وجود له - كالجمال والحق - إلا في عين الناظر الإله، أي يهوه.

٤. نسيان رأس شاؤول على أرض المعركة

وتمثل القصة المحورية لموت شاؤول مجموعة أخرى من التنويعات القصصية التي تكشف لنا كيف تعمل قصص التوراة. وتوضح تنويعات هذه الحكاية والتي تنشأ كلها ضمن نفس القصة أن وضع سفري العهد القديم صموئيل الأول والثاني لا يولي اهتمامًا كبيرًا للأحداث. فالتركيز فيهما على الجانبين الأدبي واللاهوتي لا على الجانب التاريخي. وهناك ثلاثة نصوص محورية لها دور في جمع حكايات موت شاؤول، ونجدها في خاتمة سفر صموئيل الأول في الإصحاح ٣١ وفي الإصحاح الأول من سفر صموئيل الثاني وفي الإصحاح العاشر من سفر أخبار الأيام الأول. والمشكلة بسيطة نسبيًا في عرضها. فالسرد القصصي لا يتبع خط حبكة محدد. إذ يؤدي موت شاؤول الى توقف الحبكة تمامًا. وبدلاً من نقرأ قصة، نطالع سلسلة من شرائح حبكة وتنويعات يتم جمعها على التوالي. ومما يدخل الهلع في قلب القارئ أن يطالعه طوال الوقت جثمان شاؤول ودرعه وهما يتدليان في المعبد وتتدحرج رأسه إلى مكان ما من أرض المعركة وتُنسى.

وبدلاً من سرد قصصي يحكي عن انتقال ملك شاؤول إلى داود - وهو ما يتوقعه منا العالم البحثي ذو التوجهات التاريخية - نجد أجزاء متفرقة من قصة تتردد أصداؤها وتتكرر، وتغلب عليها كلها موتيفة واحدة دخلت السرد القصصي لأول مرة في الإصحاح ٢٤ حين سنحت الفرصة لداود لقتل شاؤول. وهذه الموتيفة السائدة هي الخوف من قتل شاؤول لأنه مسيح يهوه، وهو نفس الخوف الذي دفع داود للولاء لدوره كابن لشاؤول وخادم ليهوه. وتؤول القصة ولاء داود بأنه ولاء شخص «يسلك طريق الأبرار». وتؤول هذا الخوف من قتل شاؤول بأنه «خشية الرب»، وهي الفضيلة المحورية

التي يقوم عليها سفر المزامير وسنناقشها فيما بعد مع مجازات «لاهوت الطريق»، و«خشية الرب» هذه هي المفهوم الفلسفي الذي هو بداية الحكمة في سفر أيوب (أيوب ٢٨: ٢٨). وبدلاً من التركيز على التاريخ أو القصص، يركز جامع تراث موت شاؤول على النقاط اللاهوتية الأسمى.

وفي ختام حياة شاؤول، تقف «خشية الرب» في طريق كل من يدخل المشهد. ويورد سرد النص سلسلة متوالية من التنويعات على حكاية موت شاؤول. وبعيداً تماماً عن التنويعة المزدوجة على قصة الأب الروحي في سفر صموئيل الأول (٢٤ و٢٦)، نجد ثلاثة أجزاء متناثرة وربما خمسة من تراث «حدث» موت شاؤول. ففي الإصحاح ٣١ من سفر صموئيل الأول، نرى شاؤول وحامل درعه ينتحران في نهاية معركة خاسرة. وبعد ذلك مباشرةً، وفي الإصحاح الأول من سفر صموئيل الثاني ، نجد دور حامل الدرع يلعبه أحد العماليق يعثر على جثة شاؤول ويبلغ داود بموته. وعندما يسأل داود هذا الرجل عما أكد له موت شاؤول، يقدم الرجل لداود ما يعد تنويعة ثالثة على هذه القصة. فبعد تقديم نفسه بأنه من العماليق ينبئ داود بأنه هو الذي قتل شاؤول بناء على أمر من الملك نفسه.

وتتشابه هذه المشاهد التنويعية الثلاثة في أن كلاً منها يضع شاؤول ميتًا في أرض المعركة. وتكتسب الفروق بينها أهمية حين نلاحظ ما حدث لجثة شاؤول ودرعه ورأسه. ففي الفقرة الثامنة من الإصحاح ٣١ وقبل أن يصبح حامل درع شاؤول هو العماليقي، يعثر الفلسطينيون على جثث شاؤول وأبنائه الثلاثة. وكما هو الحال بالنسبة لاكتشاف العماليقي لجثة شاؤول، لا شئ يقال عن حامل درع شاؤول ؛ حيث لا يبحث عنه أحد ولا يتم العثور عليه. ويساعد مشهد عثور الفلسطينيين على جثة شاؤول على التوفيق بين حكايتين مختلفتين تمامًا في بداية الإصحاح، تدور إحداهما حول موت أبناء شاؤول، والأخرى حول موت شاؤول نفسه. وعندما يعثرون على الجثث، يجدون رأس شاؤول مقطوعًا ودرعه منزوعًا عن جسده. وهنا تزداد القصة صعوبة مرة أخرى. فيعلن الفلسطينيون النبأ على آلهتهم وشعبهم بعد عودتهم إلى بلادهم، ويضعون درع شاؤول في معبد الإلهة عشتروت ويربطون جثته على جدران بلدة بيت شان. وحين يسمع أهالي إحدى مستوطنات بني إسرائيل بذلك، يذهب «جنودهم البواسل» ويحملون جثث شاؤول وأبنائه الثلاثة من فوق جدران بيت شان ويعودون بها إلى ديارهم فيحرقون الجثث ويدفنون الرفات. وتنتهي القصة تاركة القارئ في حيرة فيما يتعلق برأس شاؤول؛ فربما تدحرجت عبر ساحة المعركة دون أن يراها أحد. وصورة كهذه يصعب قراءتها كتاريخ عندما يتم تقديمها في هذه المشاهد المتناثرة.

ويتضح ذلك حين نطالع حكاية موت شاؤول فى قصة العهد القديم التنويعية التى وردت في الإصحاح العاشر من سفر أخبار الأيام الأول. فكما فى قصة صموئيل الأول والثانى، يُقتل أبناء شاؤول في المعركة. ويصاب شاؤول بيد الرماة الفلسطينيين وينتحر «بيديه» ؛ لأن حامل درعه خاف أن يقتله. كما ينتحر حامل الدرع أيضًا، مما يدفعنا للتساؤل عن سبب رفضه لطلب شاؤول بسبب الخوف قبل ذلك. وفى اليوم التالى، حين يكتشف الفلسطينيون جثث شاؤول وبنيه، لا يرد أى ذكر لحامل الدرع. ولكن بعد قطع رأس شاؤول ونزع الدرع عن جثته، يضعون درعه فى معبد «آلهتهم» ويربطون رأسه الى بيت داجون. ويدفعنا الإسهاب فى الإشارة إلى معبد لآلهتهم وآخر لداجون إلى الشك فى ترجمة ما قد يكون اسم مكان هو «معبد داجون» كما يرد كثيرًا فى النسخ الحديثة من العهد القديم. إلا أن هذه العقبة تظهر بدرجة أقل نسبيًا بمجرد أن نلاحظ أن الفلسطينيين فى هذه المرة لم ينسوا الرأس فى ساحة المعركة، بل الجثث؛ وهو ما يسمح «للجنود البواسل» بإحدى قرى بنى إسرائيل برفعها (من ساحة المعركة على ما يبدو) دون حاجة للمخاطرة أو استعراض «الشجاعة» المطلوبة للاقتراب من جدران بيت شان. كما نلمح تنويعة قصصية أخرى فى سفر أخبار الأيام الأول (١٠: ١٠). فنعلم أن الفلسطينيين ثبتوا رأس شاؤول على بيت داجون، وهو ما قد يوحى الينا بأنه موضع يرتبط بمعبد يعرف ببيت داجون ويقع فى أشدود الفلسطينية فى سفر صموئيل الأول (٥: ٢). كما وردت إشارة إلى الإله الفلسطينى داجون فى ارتباط ببلدة غزة فى سفر القضاة (١٦: ٢٣)، كما ورد اسم بيت داجون كاسم مكان فى سفر يشوع (١٩: ٢٧) فى أرض آشر القبلية بالقرب من الساحل الشمالى. ولكن ليس ثمة بيت داجون أو معبد داجون فى بيت شان أو فى أى موضع قريب منها. وبينما يتخلى نص أخبار الأيام عن هذا الامتداد الثرى للتنويعة القصصية، فإنه يحسن حل مشكلة خشية الرب فى قتل مسيح يهوه بقوله إن يهوه نفسه قتل شاؤول.

وينبغى أن نؤكد هنا أن المصاعب التى تكتنف هذه النصوص لا تكمن فى فهمنا لها. فالنصوص شديدة الوضوح فيما تفعله؛ فهى مبنية من شقف متناثرة من الحكايات ولا تركز على الأحداث. وتم جمع هذه الحكايات وتم ترتيبها وتنظيمها بوصفها تراثًا متناثرًا ومفقودًا. وهى تفتقر الى بالتماسك الذى نربط بينه وبين ما نعتبره أدبًا. وهى لا تستخلص حكاية من حدث. فهى حكايات متوارثة تم جمعها لتكون صدى لماضٍ نُسى أو فُقد. وقبل أن نحاول أن نصنع منها تاريخًا، لابد أن نسأل أنفسنا: هل هناك أسباب لافتراض أن النصوص التى بين أيدينا لها مرجعيات سياسية تاريخية؟ هل هذه الأقاصيص المتناثرة المتوارثة لها ما قد نعتبره سياقًا أصيلاً متضمنًا فيها؟

٥. كيف يرى جامعو العهد القديم داود

أود أن أضيف إلى الآراء التى عرضنا لها مناقشة تتعلق بالطريقة التى تم بها تلقى تراث العهد القديم لأول مرة وجمعه وصوغه كرؤية عن الماضى. مما لا شك فيه أن مفهوم العهد القديم عن داود فى وقت كان فيه العهد القديم لايزال فى طور التدوين والتجميع يعد ذا صلة بمناقشتنا هنا. وتشتمل هذه الجدلية على سعى لفهم ما كان يعنيه داود لدى شعب كان يروى حكايات عنه. والجدلية بسيطة نسبيًا وتتبع أصلاً من دراسة للعناوين التى أضيفت لثلاثة عشر مزمورًا من المزامير العبرية قبل إتمام العمل الجماعى. ويشرح كل من هذه العناوين مزموره بتصويره كأنشودة غناها داود عندما كان فى محنة أو أخرى من المحن التى حدثت فى القصص التى رويت عنه. وتدل هذه الشروح المضافة على أن رواية المزمور فى هذه المرحلة من تطور العهد القديم يسترجع قصة داود - سواء أكانت تاريخية أو أدبية - باعتبارها جزءًا من تراث الماضى. وينبغى أن نؤكد أن هذه كانت رؤية مبكرة عن تراث داود بالنسبة لتراث القصص التى تم جمعها عنه وكما نعرفها من نص سفرى صموئيل الأول والثانى بعد اكتماله.

ويشير كل من العناوين الثلاثة عشر الى قصة عن داود؛ وتشتمل فى مجملها على قصة لا تتطابق فى تفاصيلها مع القصة التى نطالعها اليوم فى العهد القديم. فالعناوين لها بديل يختلف عن القصة التى لدينا. فيشير أحد العناوين الى حكاية لم تعد لدينا. وقد نستخلص منها أن العناوين وضعت فى عصر سابق على ثبات نص سفرى صموئيل الأول والثانى الحاليين. وإنه لمن العسير ألا نعود بتاريخ هذه الشروح إلى عصر سابق على اكتمال سفرى صموئيل. وليس هذا توكيداً جزافيًا حيث تتم الاستعانة بتنويعة شبيهة بأحد المزامير التى تشرحها هذه العناوين - المزمور ١٨ - المتخم بالعناوين فى نسخة العهد القديم الحالية من قصص داود فى الإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الأول.

ويبدو أن ضم هذا المزمور يرتبط بالسعى لإيجاد سلسلة السرد القصصى الممتدة من سفر التكوين الى الملوك الثانى - من خلق العالم الى دمار أورشليم - ككل أدبى. والمزمور ١٨ وعنوانه التفسيرى ينهى قصة حياة داود وبنفس الصورة التى يستعان فيها بالأناشيد الواردة فى الإصحاحين ٣٢ و٣٣ من سفر التثنية لإنهاء قصة حياة موسى وبأنشودة يعقوب فى الإصحاح ٤٩ من سفر التكوين لإنهاء قصة حياته فى الصيغة النهائية لنص سفر التكوين. وفى هذا العمل الضخم، توضع الأنشودة ضمن السرد القصصى الذى لدينا بغرض شرح وظيفة قصة داود بالنسبة للجمهور الأعرض

من متلقي التراث. وبذلك يتبين أنه عندما اتخذت قصة سفرى صموئيل الأول والثانى والتى تعد أطول سرد قصصي يتحدث عن داود وإمبراطوريته شكلها الحالى، كانت هذه القصة قد فُهمت وشرحت وقرئت من خلال المزمور ١٨ بنفس الصورة التى قرئت بها المزامير التى ترتبط بمغامرات داود فى سفر المزامير.

والوظيفة التفسيرية لهذه العناوين ذات اتجاهين. فهى من ناحية تلبى احتياجًا دراميًا للمزامير بإعطائها سياقًا قصصيًا ضمن مغامرات داود. وتفسر المزمور كأحد الأناشيد التى تغنيها شخصية داود الذى كان الموسيقى الخاص لشاؤول ومؤلف مزامير داود فى آنٍ. ويتم ذلك بنفس الطريقة التى يسند بها الإصحاح ١٦ من سفر أخبار الأيام الأول دور زامر المعبد الرسمى لأساف الذى تسند اليه مهمة كتابة بعض مزامير العهد القديم. وتسمح العناوين للمزامير بأن تكون يسيرة الفهم من خلال التحول النفسى، وهى طريقة للتأويل نجدها عند بعض الشراح اليهود الهيلينيين من أمثال فيلون. والرسالة التى تنطوى عليها هى أن داود يبحث عن العون ، ويسعى للخلاص ، وكذلك أنا حيث أمتزج بصوت الأنشودة؛ كما أننى أشارك فى انتصارات داود الآمنة السالفة. ومن ناحية أخرى، فكما يفصح هذا العنوان عن سياق «جذور» المزامير فيما يتعلق بحياة داود، فالمزمور نفسه ومجال تأويله يشرحان سيرة داود لقرائه. ويعد هذا الشرح لاهوتيًا وأسطوريًا فى مغزاه فى كل المزامير. ويصبح داود باعتباره ضمير المتكلم فى المزامير هو كل إنسان ويمثل من الناحية اللاهوتية الزامر ومن يستمع إليه فى صلاتهما وقت الحاجة أمام الرب. كما ترمز المزامير للخلاص سواء باطنيًا أو ظاهريًا. وهو دور نجده تتابع وظيفى لموتيفات الحكمة التى تتبع مجازات ابن الرب والمسيح كما فى المزامير ٢ و٨ و٨٩ و١١٠. ومن خلال هذه العناوين التى تساعد على إضفاء الطابع التاريخى، يتم تأويل داود كمسيح يواجه الأغيار (جوييم). إنه رمز الصلاح فى نضال يهوه الكونى ضد الأمم وضد أعداء الرب. وإلى جانب هذا العنقود المتتابع من الموتيفات فى المزمورين ١ و٢، فإن داود يؤدى دور الفيلسوف الذى يكافح للبقاء على طريق الأبرار. وفى أنشودته يؤدى داود دور منشد خاتمة المزمور ٢ ؛ حيث يلوذ بحمى يهوه كعيسى بن سيراخ فى سفر الجامعة فى النسخة اليونانية من العهد القديم وكسليمان فى مزامير سليمان.

ويتبين من هذه العناوين التى تفسر شخصية داود بإعطائه هذه الأناشيد بعينها لينشدها أن مغزى هذه الشخصية لا يرى من منظور أى دور تاريخى ربما تكون قد لعبته فى الماضى، بل من ناحية معناها من منظور تدين المؤلف الضمنى وفى إطار

الصراع الكونى بين يهوه والأمم الشريرة. وبعض هذه المزامير كالمزمور ١٨ الذى يستخدم لتفسير قصة داود ككل يتحدث صراحة عن داود كمسيح كونى. وكلها تستعين بعنقود من الموتيفات التى تعلق على شخصية داود فى إطار السياق الأدبى الأكبر للمسيح الكونى. فيشير المزمور ١٨ مرتين إلى الحرب على الأمم والتى سبق تصويرها فى المزمور ٨. كما أنه يربط بين معبد أورشليم والعرش السماوى. وتثير الأنشودة زلزالاً وتستحضر التناقض بين النور والظلمة بنفس طريقة الإصحاح الأول من سفر التكوين وخطبة إنجيل يوحنا. والسياق التاريخى الحقيقى لهذه الحرب فى المزمور ١٨ هو الصراع الشخصى الذى ينتمى إلى جوهر رؤية الذات من المنظور الدينى فى التدين اليهودى المبكر والذى تصوره مجازات «لاهوت الطريق». ففى الفقرات ٢٠-٢٤ مثلاً تقول الأنشودة صراحة: «يكافئنى الرب حسب تقواى ويثيبنى على طهارة يدى لأنى بقيت على طريق يهوه ....». وليس لشخصية داود فى هذا المزمور أهمية كشخصية تاريخية عاشت فى ماضى بعيد. فهو الخلاص لكل من يتمسك بالتوراة. وشخصية داود فى المزمور ١٨ تشبه مسيح المزمور ٨؛ فهو الصوت الضمنى للمزمور وهو رمز التقوى الذى نجاه يهوه فى صراعه ضد أعدائه الأخلاقيين. وضمير المتكلم هذا هو الذى يجعله يهوه امبراطوراً كونياً على الأمم.

واستعانة سفر صموئيل الثانى بتنويعة على المزمور ١٨ لإنهاء قصص داود توحى بأنه حتى نسخة العهد القديم من قصة داود - وهى مصدرنا الأول لشخصية داود - ليست لها إيديولوجيا تأريخية ترتكز عليها. بل تمثل تراثاً لأغراض مختلفة تماماً تتعلق بالخطاب اللاهوتى الفلسفى.

٦. شرح سفر الملوك الثانى: أشعياء ويونان وإيليا

يمكن تأكيد فرضية أن قصص العهد القديم لا يعد كتابة للتاريخ بالنظر إلى فهم التراث المتنامى لعمل كسفر الملوك الثانى. لا شك أن القصص هو سند كل القراءات الواقعية السائجة للعهد القديم. ويعتقد منذ عهد بعيد أن القصص فى سفر الملوك الثانى يلعب دوراً فى أسفار الأنبياء أشعياء وإرمياء ويونان. والتشابه فى الإيديولوجيا بين ما ورد فى سفر الملوك الثانى وسفر إرمياء كبير لدرجة أن من علماء العهد القديم من يتحاشون الربط بينهما. وهناك افتراض بأن نص أشعياء يضم اقتباسات مباشرة من سفر الملوك الثانى.

ويمكن تناول نص أشعياء كنتاج لثلاثة أنواع مختلفة من المواد؛ أولها عنوان تفسيرى يفتتح الإصحاح الأول، وكذلك الجزء القصصي من الإصحاحات ٣٦-٣٩، والذى يقدم سياقًا للأناشيد فى حياة أشعياء يشبه السياق الذى ورد في سفر الملوك الثاني. وثانيها، وجود «أشعياء أصلي» نصادفه ضمن قصائد الإصحاحات ١- ٣٦ خاصة الرؤى ونبوءات الشؤم لبنى إسرائيل القدماء. وثالثها، امتدادات متنوعة لأناشيد بصوت مجهول الهوية وضعت قبيل عودة بنى إسرائيل من السبي. ولطالما تم تأويل التنويعات الامتدادية لهذا المنظور التفسيرى بأنها توحى بوجود نصوص مستقلة فى الأصل «لأشعياء ثانٍ» بل «أشعياء ثالث» أيضًا. فهناك قصة مشتركة عن النبى الملك حزقيا نجدها في الإصحاحات ٣٦-٣٩ من سفر أشعياء وفى الإصحاحات ١٨-٢٠ من سفر الملوك الثاني، وتحتوى على بعض النبوءات (انظر سفر الملوك الثانى ١٩: ٢١-٣٤). وتساعد وظيفة إضفاء الطابع التاريخى للملخص التفسيرى للفقرة الافتتاحية من سفر أشعياء والمستمدة أيضًا من موروثات سفر الملوك الثاني على إيجاد سياق تاريخى «لأشعياء أصلى». ويجد هذا الملخص قبولاً لدى معظم الباحثين باعتباره يعكس السياق التاريخى لشخصية أشعياء التاريخية المفترضة.

والصلة بين سفرى أشعياء والملوك الثانى تشبه الصلة بين المزمور ١٨ وسفر صموئيل الثاني. فقصائد أشعياء تتعلق بماضٍ موروث وبتراث عن نبذ يهوه لبنى إسرائيل القدماء. وهى تساعد على مد وملء الدور المتأرجح لتدخل يهوه فى الشؤون الإنسانية. وفى الوقت نفسه ، فإن تقديم النبى لصوت يهوه التفسيرى فى ختام الاقتباس المأخوذ من سفر الملوك الثانى يدخل بالتهديد الأشورى لأورشليم إلى عالم أشعياء اللاهوتى والأسطورى. ويتخذ الأشوريون نفس دورهم كبناة لبرج بابل، ويسخرون من يهوه حين يرفعون أعينهم وآمالهم إلى السماء. وفى محاولة لجلب الدمار على مصر، يناوئون يهوه خالق مصر.

هذا الصوت التفسيرى أو تعليق النبى (بيشر) ينتمى إلى الخطاب العلمى الذى نجده أيضًا فى العنوان الاستهلالى للإصحاح الأول من سفر أشعياء: «رؤيا أشعياء بن آموص ليهوذا وأورشليم فى أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا». فالكاتب يتحدث من منظور سفره بأكمله بما فى ذلك الأجزاء التى تشير إلى عودة بنى إسرائيل من بابل فى عهد الفرس. إلا أن هذا السياق الذى يشير إلى نبى الملوك الثانى ينتمى الى مجموعات الأناشيد والقصائد التى نجدها فى الإصحاحات ١-٣٦ من سفر أشعياء. فهو يقدم شرحًا لسيرة أشعياء التى نطالعها فى سفر الملوك الثانى.

وبدءاً من الأنشودة الافتتاحية لمجموعته، نجد الكاتب يقرأ تراث أشعياء قراءة أسطورية ولاهوتية. فهو تاريخ لا يعرف إلا من منظور الخلاص الذى يقدره الرب الرحيم. وعنوان السفر الذى يصلنا أولاً بموروثات سفر الملوك الثانى مفهوم أصلاً لدى جمهور سفر أشعياء. والكاتب ينظر إلى «التاريخ» الذى يشير اليه باعتباره قصة تدور حول «بنى إسرائيل القدامى» أو شعب إسرائيل المفقود أو شعب لا يفقه ولا يعى: «إسرائيل لا يعرفنى، شعبى لا يفهم» (أشعياء ١: ٣).

ومجموعة القصائد التى تلى الإصحاح ٣٩ وحتى نهاية السفر تُنشد بصوت من داخل نفس سياق «شعب إسرائيل الجديد» فى الشرح الذى يقدمه كاتب العهد القديم. وفى كل أناشيد «أشعياء» هذه التى تلعن بنى إسرائيل، نسمع أصداء صوت الخلاص الضمنى فى الإصحاح ٤٠: ١-٢: «عزّوا عزّوا شعبى يقول إلهكم. طيِّبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل ، وأن إثمها قد عُفى عنه وأنها قد قُبلت من يد الرب ضعفين عن كل خطاياها». وأنشودة الأمل هذه نجدها متضمنة فى كل أناشيد غضب الرب. ويصبح لقصة دمار شعب إسرائيل القديم معنى فى العودة وفى مفهوم «شعب إسرائيل الجديد». ويرد شرح معنى نبوءات الهلاك الواردة فى السفر فى الفقرات ٣-٥ من الإصحاح ٤٠:

> «صوت صارخ فى البرية أن أعدّوا طريق الرب. قوّموا فى القفر سبيلاً لإلهنا. كل وطاء يرتفع وكل جبل وأكمة ينخفض ويصير المعوج مستقيماً والعراقيب سهلاً. فيعلَن مجد الرب ويراه كل بشر جميعاً، لأن فم الرب تكلم» .

وفى النهاية، فى التيه، فى معاناة السبى، يقوّم لاهوت الطريق.

والمجازات هنا فى الإصحاح ٤٠ من سفر أشعياء تعد صدى لمجازات الفقرة ٢٣ من الإصحاح الرابع من سفر إرمياء والسبى المبهم فى قصة الخلق والذى ينشأ منه الخلق والحياة الجديدة. وتقدم لنا نبوءات الشؤم تنويعة على قصة سفر الخروج (٢٤: ١٦-١٨). وبعد معاناة التيه التطهيرية، يرى كل شعب إسرائيل فى النهاية مجد يهوه يتجلى على طور سيناء. وما نحن بصدده ليس حكاية من الماضى، بل تأويل لماضٍ ولى وضاع.

وهناك نبيان آخران من أنبياء سفر الملوك الثانى وهما يونان وإيليا يقصان علينا الكثير عن تلقى هذا التراث فى نطاق عالم نصوص العهد القديم. وفى مناقشة سفر

يونان الذى يؤدى نبيه دور النبى المضاد، لا نجد غرابة فى استخدام كلمات من قبيل «سخرية» و«هزل». فهو النبى الوحيد من أنبياء العهد القديم - بدءًا من موسى وتراث التذمر فى سفر الخروج - الذى تلقى نبوءاته آذانًا صاغية! وهذه ملحوظة تساعد على النقد الذاتى السليم بين الباحثين ، نظراً للدور المحورى الذى يلعبه مفهوم النبوءة فى خلق شعب إسرائيل القديم فى البحث العلمى الحديث.

والحقيقة أن هذا المفهوم الهزلى للنبوءة يعد محوريًا بالنسبة لرؤية التراث النبوءة. فبدلاً من أن يلعب الأنبياء دور رسل كلمة الرب فى تاريخ بنى إسرائيل، نجدهم يساعدون على استثارة جحود شعب إسرائيل القديم وخيانته. أى أن الأنبياء يعملون على زيادة غلظة القلوب، فيستحضرون قصصاً عن عصيان شعب إسرائيل، ويساعدون على نبذ طريق توراة الرب. ويقدم الأنبياء الدليل على أن شعب إسرائيل لا يعرف شيئًا ولا يفهم شيئًا، وهو ما أكده أشعياء بالفعل. وهذا هو الدور الذى يكشفه سفر يونان فى سخريته المعروفة من النبى يونان فى سفر الملوك الثانى.

ويونان فى سفر الملوك الثانى هو النبى الذى كان بوصفه خادم يهوه قد أمر ملك السامرة يربعام بن يوآش بإنقاذ شعب إسرائيل بتدمير أعدائه. وبعد أمر يونان، يأخذ يربعام بنى إسرائيل إلى المجد ويمد حدود بلادهم إلى البحر الميت وإلى الجنوب. ويونان هذا مخلِّص شعب إسرائيل هو نوع الأنبياء الذى يتصور نبى سفر يونان فيه نفسه ضمنيًا. فهو يريد أن يجلب الدمار على كل أعداء الرب وبنى إسرائيل. ويريد أن يخلص شعب إسرائيل من محنته الكبرى. وهذا نبى يختلف عن غيره؛ فهو لا يتصف بالجحود وعدم الانتماء الى شعبه كإرمياء، ولا يعارض الملك العظيم يربعام ولا أى ممن «يسيرون على طريق يربعام». وهو يقف الى جانب بنى إسرائيل لا ضدهم. إلا أن من سخرية أقداره أنه لا يستطيع أن يكون يونان سفرى الملوك. فقد أُمر يونان المسكين هذا بأن يحمل كلمة يهوه الى أعداء بنى إسرائيل.

وعندما يتلقى هذا النبى الأمر الإلهى بالمضى الى نينَوى لدعوة أهلها للتوبة يفر هاربًا؛ فهو لا يريد شيئًا من هذا. فلعلمه أن يهوه «إله رؤوف ورحيم بطئ الغضب وكثير الرحمة ونادمٌ على الشر» (يونان ٤: ٢) الذى كان ينتويه لنينوى، فقد فر هاربًا. وكان يونان يشعر فى نفسه أنه نبى كإيليا فى قصص سفر الملوك الأول (١٧-١٩). وكان يونان سيصبح نبى شؤم يجلب الغضب الإلهى. فهو يريد أن يحل الدمار والكوارث بكل أعداء يهوه خاصة نينوى الكبرى. ولكن بحبس يونان فى بطن الحوت، لم يعد يستطيع أن يصمد أمام إلحاح الرب فيستسلم للمشيئة الإلهية. وهذا الإله كما تؤكد القصة هو

يهوه «إلوهي شامايم» «إله السماء» «خالق السماء والأرض» الذي يدعو يونان أهالي نينوى اليه.

وتصغي نينوى ليونان كما تنبأ، ويندم يهوه على الشر الذي ينويه لها. حتى الدواب في بياتها تسبح باسم الرب. أما يونان فيتملكه الغضب؛ وفي غضبه يقدم لنا المؤلف حكاية عن إيليا العظيم كنبي لنبي. ومن الغريب أن النص يتحول تحديداً إلى كلمات سفر الملوك الأول (١٩: ٤): «وطلب الموت لنفسه». ويونان سريع الغضب على عكس يهوه «بطئ الغضب». وبعد إصابته بالإحباط نتيجة لقبول نينوى لكلمة يهوه التي أجبر هو نفسه على الدعوة إليها، يتمنى يونان الموت لنفسه. ويجيبه يهوه بسؤاله كما سأل قايين في الإصحاح الرابع من سفر التكوين: «هل اغتظت بالصواب» (يونان ٤: ٤)، وهي موتيفة تشير الى التيمة الرئيسة في القصة.

وتتسم مناقشة يونان الضمنية لقصة سفر الملوك الأول بقدر من الأهمية. فالإصحاح ١٩ من سفر الملوك الأول يجد إيليا في أسر أعدائه بعد قتل أنبياء بعل وفراره بحياته. ويتحول المشهد على غير المتوقع إلى مشهد هزلي. فنسمع مرة أخرى السخرية الحادة للمؤلف الضمني لسفر الملوك الثاني وهو نفس من كان قد دعا على الصبية الذين سخروا منه بوصفه بالأقرع بأن تفترسهم الدببة (الملوك الثاني ٢: ٢٣-٢٤). وفي الإصحاح ١٩ من سفر الملوك الأول، نجد أن السخرية تفكيكية ؛ حيث تنقلب على إيليا كنبي شؤم. والهدف هو السخرية من «رجل الرب» الذي ابتدعه المؤلف نفسه. وتتجه السخرية حتى لجو القصة نفسه. فيخرج إيليا في رحلة الى الصحراء لمدة يوم لمجرد أن يجلس تحت شجرة. والأغرب أنه يتمنى لنفسه الموت خوفًا على حياته. إنها سخرية موجزة. وتنتهي القصة باستسلام إيليا للنوم وتنقذه الملائكة كعيسى وترعاه في الصحراء.

وتتخذ قصة يونان السمة الكونية التي بدأت في سفر الملوك الأول. فيتمنى يونان الموت لنفسه أيضًا، إلا أنه يتمنى الموت لأن دعوته كنبي وجدت آذانًا صاغية. ويبني يونان مأوى وراء المدينة (في صحراء إيليا) وينتظر ما سيحدث. وتتسرب سخرية سفر الملوك الأول الى قصة يونان. فعلى الرغم من احتماء يونان من قيظ الشمس، فإن يهوه ينبت نبتة بين يوم وليلة لتظل رأسه، وهو ما يسعد يونان إيما سعادة. وفي اليوم التالي، يشاء الرب لدودة أن تقتل النبتة، ثم يرفع حرارة الجو لدرجة تجعل يونان يتمنى الموت مرة أخرى؛ وهذه المرة بسبب القيظ. ويكرر عليه يهوه سؤاله لقايين: «هل اغتظت بالصواب؟» (٤: ٩). فيربط الراوي بصورة تعليمية بين حكاية شجرة الظل والسبب

الآخر للغضب، وهو خلاص نينوى الوشيك. وتركز القصة على هذا الصدى المتكرر للسؤال الذى ورد فى سفر التكوين (٤: ٦). ففى سياق خطاب الحكمة، تتطور القصة من خلال الأسئلة التى تطرحها. فسواء أكان المرء يتعامل مع قرابين مقدمة للرب كقابيين، أم مع أشجار لا داعى لها تنبت فى يوم وتذوى فى اليوم التالى كيونان، أم مع مسألة حياة وموت فرد واحد أو مدينة كبيرة، فالمرء دائمًا أمام مشيئة الرب. ولابد من تقبل كل ما يحدث من أحداث. فالخير ليس فيما يراه البشر خيراً، بل الخير هو ما يراه الرب خيراً. وهذه هى الرسالة الجوهرية، بينما تنتهى قصة يونان بملحوظة أخلاقية عن فضيلة الرحمة.

والتيمة الأساسية فى قصة يونان هى نفس تيمة مشهد قربان قايين. وهى تيمة لها دور محورى فى سفر أيوب. فمشيئة الرب ليست هى مشيئة البشر. إنها تنويع على النموذج البنائى للاهوت الطريق فى المزامير. فطريق الكفار وطريق التوراة، ومشيئة البشر ومشيئة الرب تمثل بدائل جوهرية فى الحياة. والإنسان يعيش باختيارات ويتم التعبير عن هذه الاختيارات دون حلول وسط. والقرارات هى عبارة عن اختيار صعب بين طريقين. وهذه التيمة أيضًا تنويعة على تلك التى نجدها فى قصتى شاؤول وداود فى سفر صموئيل الأول. والخير فيها كما فى قصة الخلق هو ما يراه يهوه خيراً.

والتيمة التفكيكية التى تقول إن الرب وأفعاله فى التاريخ ليسوا كما نتوقع نجدها واضحة فى تنويعة شبيهة بقصة إيليا فى الإصحاح ١٨ من سفر الملوك الأول والتى اقتبس منها يونان. ففى قلب درامى لتنافس قايين وقابيل على قبول الرب ورفضه لقرابينهما فى سفر التكوين (٤: ٣-٥)، يدخل إيليا مع أنبياء بعل فى صراع حياة وموت حول الحقيقة الإلهية. ويدعو أنبياء بعل إلههم قائلين: «أجبنا يا بعل» لكن بعل لا يجيب. أما يهوه فيجيب ويأخذ تقدمة إيليا بنار من السماء (الملوك الأول ١٨: ٣٨). ويخسر أنبياء بعل التحدى ويقتلهم إيليا عن آخرهم. وبذلك تتعرض حياة إيليا للخطر كقايين، وفى الإصحاح ١٩ يختبئ فى كهف خوفًا على حياته. وتسأله «كلمة يهوه» عما يفعل فى الكهف؛ فيجيب إيليا - وهو بكل تأكيد نفس إيليا الذى أعجب به يونان - بأنه مفعم بالحماس ليهوه رب الجيوش الذى يدمر الهياكل ويذبح الأنبياء، ولا يبقى سواه والإشارة الى اللقب الإلهى «يهوه رب الجيوش» وهو اللقب المفضل لأنبياء الشؤم ليست عرضية. فهى تؤكد على الصفات الدموية لإيليا كنبى وتعمل كتصدير للحكاية التالية.

وتأمر كلمة يهوه إيليا بأن يقف على قمة جبل الرب (جبل حوريب) بين يدى يهوه. ويمر يهوه به! ولكن تسبقه عاصفة هوجاء تحطم الصخور، إلا أن يهوه ليس فى الريح.

ويعد الريح زلزال، لكن يهوه ليس في الزلزال. ويعد الزلزال تمر نار، لكن يهوه ليس في النار. ويعد النار «صوت الصمت». والنقد هو نقد للتراث. وكل التوقعات من الإله ، والتي يجسدها إيليا وأنبياء الشؤم والحرب الضروس تتفكك في هذه الحكاية القصيرة التي تلقى إقبالاً كبيراً في قلب تاريخ تميزه تصرفات يهوه رب جيوش السماء الحق. وهي تمثل في رأينا المحور الموضوعي لسفر الملوك الثاني.

وتدل الاستعانة بمثل هذه القصص في أعمال الأنبياء كأشعياء وإرمياء على وجود غرض غير الغرض التاريخي. فهي تنبئنا بالكثير عن الطريقة التي كان يتم بها فهم سفر الملوك الثاني وتقوض دعائم زعمنا بأن مؤلف سفر أشعياء كان يرى فيه مادة تاريخية.

وفي تناول القصص التأويلي ليونان وإيليا في سفر الملوك الثاني، لابد من التخلي عن نسبة السفر إلى التاريخ ولو سطحيًا. فقد وضعت بعض قصص سفر الملوك الثاني في معرض الهزل الساخر في سفر يونان؛ بل إن نفس النوع من الخطاب في سفر الملوك الثاني يدل على أننا أمام وظيفة تعليمية، أي قصص تُحكى بغرض التعليم. ويؤدي اعتبار أن هذا هو السبب الأول لجمع القصص إلى تقويض دعائم الفرضيات العلمية التي تنظر إلى سفر الملوك الثاني كتاريخ. ولا سبيل لرفض الاعتراف بالوظيفة التعليمية باعتبارها غريبة على أهداف سفر الملوك ، وذلك بسبب وجود موتيفات لحكايات خرافية كحكاية دببة إيليا آكلة الصبية. والحقيقة أننا ينبغي أن نركز على مثل هذه الموتيفات التعليمية والفلسفية. فهذه الموتيفات وإن كانت تنتمي لعالم الحكايات الخرافية تعد محورية بالنسبة لغرض السفر.

أعتقد أن النتيجة حتمية. فسفر الملوك لا يدخلنا في عرض تاريخي لأحداث الماضي. ومهما كانت الجذور التاريخية التي قد يحتفظ بها هذا التراث القصصي، فما هي إلا بقايا عرضية من مصادر القصص المجهولة كتلك التي تشتمل عليها الجداول الزمنية لتولي بيتي عُمري وداود العرش والتي تقدم الإطار الزمني الذي اختاره الراوية. وبقراءتنا سفر الملوك الثاني فإننا نشارك في حوار حول المبادئ الفلسفية والحقائق التي تعد قصص بني إسرائيل القدماء صوراً درامية لها.

ولإعادة تحديد القضية المحورية لاهوتيًا نقول إن الكتابة النثرية التي تساعد على إضفاء الطابع التاريخي في الفقرة الأولى من الإصحاح الأول من سفر أشعياء والإصحاحات ٣٦-٣٩ تعطي قصائد هذا السفر سياقًا. ووضع هذه القصائد على لسان أشعياء نبي سفر الملوك الثاني يفسر القصائد ويضفي عليها مرجعية فوقية. وهو

أسلوب شبيه بنظيره في سفر الخروج ؛ حيث يتم تقديم توراة يهوه لموسى على طور سيناء. وإنشاد أشعياء لهذه الأناشيد يجعلها كلمات من الرب يقولها من خلال نبيه فيما يشبه وضع سفر صموئيل الثاني للمزمور ١٨ على لسان داود مما يحيل شخصية داود في سفرى صموئيل الأول والثاني إلى مسيح يهوه ، ويمد القارئ بالمنظور الفوقي للأسطورة.

ومن الأهداف الرئيسة لوضع سفر أشعياء توحيد أناشيد الشؤم والغضب الإلهي مع أناشيد الرحمة التي تقدمها المجموعة بداية من الإصحاح ٤٠ من السفر. ويؤول دمار الماضي بأنه تمهيد درامي للرحمة يسمعه قراء سفر أشعياء. ويمكن إدراك المهمة الميثولوجية لإنشائه في أنشودة أشعياء (١١: ١-٩) والتي تتناول الفضيلة المحورية وهي بدء سفر الجامعة للحكمة. وهي تعظ المستمعين «بخشية يهوه» القادر على مسخ العالم. و «خشية يهوه» هذه ليست حكمة سفر أيوب البشرية التي لا تستطيع الحكم إلا على أساس ما نسمعه. فيشير أشعياء إلى الفطنة الحقيقية التي تحكم على الضعفاء والمساكين من مستمعيه. وتبدأ القصيدة بيهوه الرهيب الذي يقتل الضالين، وتنتهي بالاستغاثة الشهيرة للسلام: «فيسكن الذئب مع الخروف ... والأسد كالبقر يأكل تبنًا».

وهذا هو نفس التأويل الميثولوجي الذي يساعد على تخفيف حدة قصص إيليا الدموية! فيهوه ليس إلهًا عاصفًا يدك الجبال دكًا؛ بل يمكن إدراكه في ثبات الصمت. والخطاب كله يرد صريحًا في سفر يونان. فأحلام يونان بالدمار والغضب الإلهي والشبيهة بأخيلة إيليا تتناقض مع أفنية نينوى المكسوة بالخيش والقش. وهو خطاب يثير تحديًا محددًا تمامًا لقراء سفر الملوك الثاني بتخفيفه للحدة التي تميز رب قصة الطوفان؛ فتبديل يونان «لخشية يهوه» لتصبح بداية للحكمة هو رحمة من رب «بطئ الغضب كثير الرحمة نادم على الشره (يونان ٤: ٢. وانظر سفر التكوين ٦: ٥ و٨: ٢١ ونقيضه في سفر الخروج ٢٤: ٦).

الفصل الثالث

المعالجة القصصية للماضى فى العهد القديم

١. القصص وإشاراتها إلى عالم تاريخى

فى الباب الأخير تم تناول عدد من قصص العهد القديم يبدو واضحًا أنها ليست حكايات عن ماضٍ تاريخى مع أنها قصص محورية فى أسفار سلم الباحثون جدلاً بتاريخيتها. وقد تم تدوين هذه الحكايات وتناقلها كتراث لأسباب مختلفة تمامًا. وحتى حين قام جامعو تراث العهد القديم بتجميع تراث عن الجذور يوجد وعيًا ذاتيًا «بشعب إسرائيل الجديد»، كان الاهتمام بالمغزى الفوقى أكبر من الاهتمام بإيجاد ماضٍ حقيقى أو خيالى. ولا سبيل لقصر تساؤلاتنا عن هذا التراث على ما إذا كان سرداً قصصيًا «دقيقًا» أو «مبالغًا فيه» للماضى. بل ينبغى أن تكون نقطة انطلاقنا هى ما تتحدث عنه القصص وما يتناوله التراث.

من المفيد أن نسأل عما إذا كان قصص العهد القديم له موتيفات وغرض غير تاريخى، ولكن هذا لا يعيننا إلا فيما يتعلق بالقصص التى يبدو جليًا أنها خيالية. والمسألة أعقد من مجرد طرح تساؤلات عما تحتويه القصة من ظواهر خارقة. فليست كل قصص العهد القديم خيالية؛ وهو ما يمكن إدراكه بمقارنة تنويعتين على قصة واحدة. إنها قصة عن الجبابرة (نفيليم) الذين يظهرون كجنس من العمالقة فى حكاية وردت فى الإصحاح ١٣ من سفر العدد، ثم كبشر عاديين فى إشارة إلى نفس الحكاية فى الإصحاح الأول من سفر التثنية.

وأول مرة يظهر فيها الجبابرة فى العهد القديم فى حكاية قصيرة فى سفر التكوين (٦: ١–٤) أى قبل قصة الطوفان مباشرة. والحكاية على قصرها لها دور لاهوتى مهم فى سفر التكوين، وهو ما سنتطرق إليه فيما بعد. أما فى هذا المقام فلابد من التركيز على أسطورة الجبابرة. ينبئنا سفر التكوين أن الآلهة أو «أبناء الآلهة» هبطوا على الأرض وبلغهم أن نساء البشر حسناوات. فتزوجوا من شاءوا منهن. ويقرر الكاتب أن

الأطفال الناتجين عن هذه الزيجات هم الجبابرة. وفى ختام هذا المشهد يطالعنا تعليق مضاف يبدو أنه لباحث عابر ونصه: «هؤلاء كانوا هم الأبطال القدوة بالنسبة لقدامى المشاهير».

كما تطالعنا قصص عن أطفال ولدوا لآلهة وبشر في غير العهد القديم. فملحمة بلاد الرافدين القديمة هى ملحمة جلجاميش، وهو إنسان أمه إلهة. ويُصور بأنه ثلثا إله وثلث إنسان. فهو إنسان عملاق ومحارب، أى أنه «إنسان خارق» بلا طفولة تنشئه على الهوان. وجلجاميش بطل يليق بقصص المغامرات كشمشون العهد القديم باستثناء نقيصة كبرى تميزه، وهى خلق المأساة. وتتبنى الحبكة المحورية التيمة التى تنشأ عن علاقة جلجاميش بالعالم الإلهى، أى أخلاقيات جلجاميش. ونفس عنصر الحبكة يقابله أخيل بطل هوميروس نصف الإله ونصف البشر الذى حظى بالخلود لولا كعبه الذى يمثل نقطة ضعفه. وليست المسألة مجرد أن هؤلاء الأبطال آلهة في جزء منهم. فمن الغريب أن ذلك يحدد السمات البطولية «لبشريتهم». فكانوا بشراً ذوى بطش شديد؛ وكانت لهم أعمال بطولية فذة، وكانوا يتمتعون بقوة لا تقهر؛ وهذا هو أكثر ما يهم القصص التى ابتكرت شخصياتهم. وتشكل مثل هذه الموتيفات المذهلة تراثًا من حكايات مسلية لاتزال تُحكى منذ أربعة آلاف سنة ولاتزال تنمو. وترتكز حكايات الحروب ضد الفلسطينيين فى العهد القديم على ثلاث شخصيات من هذا النوع مما قد يعزى لوجود منافسين قصصيين لهم فى الأدب اليونانى. وهذه الشخصيات هى شمشون وقصته حبه المأساوية لدليلة، وشاؤول الذى قتل الآلاف وصارع القدر، وداود الذى قتل عشرات الآلاف ، وكان قاتلاً للعمالقة مع أنه هو نفسه ليس عملاقًا ، والذى لعب دور مسيح مخلِّص و«خادم يهوه المطيع» فى تنافسه مع شاؤول.

والإشارة المقتضبة للجبابرة فى الإصحاح السادس من سفر التكوين لا تقدم لنا قصة. فهى لا تزيد عن إيضاح تفسيرى للأبطال والعمالقة فى العصور الغابرة. فهى تفسر المنشأ الأصلى لهذه الشخصيات الفلكلورية الخارقة ، وتتناول نشأة الجبابرة وأبطال الماضى. وفى حين أن الأبطال فى العهد القديم أفراد، نجد أن الجبابرة قوم ذوو سمات محددة تماماً أو جنس من العمالقة تطالعنا قصتهم فى سفر العدد. وهى قصة متميزة وغنية بالخيال.

وفى الإصحاح ١٣ من سفر العدد، يأخذ موسى بنى إسرائيل عبر البرية إلى حافة «أرض كنعان». وتنفيذاً لتعليمات يهوه، يرسل قائداً من كل من أسباط بنى إسرائيل

الاثنى عشر للتجسس على الأرض وإبلاغه بما يعرفون. ويخرج الجواسيس كما أمروا، ويذهلهم ما يكتشفون. وتلقى الحكاية التى يعودون بها الهلع فى قلوب بنى إسرائيل: «الأرض التى مررنا فيها لنتجسسها هى أرضٌ تأكل سكانها؛ وجميع الشعب الذى رأينا فيها أناس طوال القامة. وقد رأينا هناك الجبابرة بنى عَناق من الجبابرة، فكنا فى أعيننا كالجراد وهكذا كنا فى أعينهم» (العدد ١٣: ٣٢-٣٣). فكانت الأرض وسكانها جميعًا من العمالقة؛ وهو ما يتضح فى الحكاية الأولى التى يعود بها الجواسيس من وادى أشكول (وادى العنقود). فتنفيذاً للأمر الصادر لهم بالعودة بشئ مما تنبته الأرض من ثمرات يقطف الجواسيس عنقوداً من عنب الوادى ويعودون به إلى المخيم، وهو مشهد نراه اليوم فى شعار وزارة السياحة الإسرائيلية. ويحتاج الأمر إلى جنديين لحمل عنقود العنب. ولابد كذلك أن تكون الماشية والنحل من العمالقة؛ فأنهار الوادى تفيض لبنًا وعسلاً (العدد ١٣: ٢٧).

وتسيطر موتيفة العمالقة على القصة لتقدم الموتيفة السائدة لقدرة يهوه على فعل ما يشاء. فيختال يهوه على موسى بقوله: «وأصيِّرك شعبًا أكبر وأعظم منهم» (العدد: ١٤: ١٢). إلا أن الشعب يصاب بالذعر من العمالقة. ولعاناتهم غضب يهوه واحتقاره لجبنهم، يرفض بنو إسرائيل عدا يشوع وكالب أن يدخلوا الأرض. وللقصة وظيفة مزدوجة؛ فهى من ناحية تصور المغزى المتكرر لسلسلة قصص التيه، وهو حتمية رضوخ بنى إسرائيل لمشيئة الرب كاملة وليس ما يبدو معقولاً للبشر فقط. ومن ناحية أخرى، فهو يساعد على بناء سلسلة أكبر من التراث المنقول من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثانى حول العنقود تيمات الجحود والعقاب والتيه. فيُنزل يهوه عقابه ببنى إسرائيل لعصيانهم له ويكتب للجيل كله الفناء فى الصحراء. فهم الجيل المفقود الذى يضع أساس قصص الترحيل التى تأتى فيما بعد. ويتم الإبقاء على يشوع وكالب ليكونوا «البقية» التى تقود «شعب إسرائيل الجديد» إلى أرض المعاد.

وعندما يقدم لنا موسى صيغة أخرى لهذه القصة فى الإصحاح الأول من سفر التثنية، يتم الإبقاء على رفض طاعة يهوه وموتيفة الجيل المفقود. أما الصورة الخيالية الكاملة لقصة أرض يسكنها عمالقة فيتم ترجمتها إلى شئ مبتذل تمامًا. فسكان الوادى عددهم كبير ومدنهم ضخمة. وقد تم جمع الثمار ولكن لا شئ غير عادى أو مهم فى ذلك. فالعمالقة و«أبناء الآلهة» والوصف المخيف «لأرض تأكل سكانها»، كلها غير مرئية فى النسخة التى أزيلت عنها سمتها الأسطورية من قصة سفر التثنية. فنجد شرحًا فى رواية سفر التثنية؛ ولا نجد قصة، بل وصفًا لبنى إسرائيل فى خيانتهم،

ونجد الحكم الإلهي. وما ضاع هو المغامرة وإدراك الحقيقة العليا. ولا يبعد تأويل سفر التثنية كثيراً عن العديد من القراءات الحديثة، فهو أخلاقي وليس لاهوتياً. فهو يصور إلهًا قويماً وشعباً إسرائيلياً عاجزاً، ولكن لا شئ عن المحور المصيري للحكاية.

على أية حال فقصة التثنية لا تصمد للتأويل الضمني للنص. فيختفي موسى مؤقتاً وخطبة وداعه لشعب إسرائيل الذي يبدأ رحلته إلى أرض المعاد. والصوت الأخلاقي الذي نسمعه يتكلم في زمن يختلف عن زمن موسى وله جمهور غير شعب إسرائيل القديم. والمقصود بقصة سفر العدد الأصلية هو إثارة الرعب. وكيف كان يمكن إقناع جمهور المغامرات هذا بأن الرب وحده قادر على إنقاذهم في تاريخهم بغير ذلك؟ والمطلب الأخلاقي لقصة كهذه ليس نوعاً عادياً من الشجاعة كذلك الذي طُلب من الجند لمواجهة قوى أكبر منهم. فهذا ينتمي لواقعية سفر التثنية. أما أمر الرب في قصة سفر العدد فهو مطلق، أي إنفاذ مشيئته لا مشيئتهم. وقد كُتب على بني إسرائيل أن يواجهوا العمالقة! وتحل صيغة التثنية العقلانية مطلباً أخلاقياً معقولاً محل المطالب العاطفية للحكاية. ويعد الخلاف الضمني في مثل هذه التأويلات التنافسية للتراث من السمات المميزة للخطاب الذي يتكرر في العهد القديم كله، ويصل الى أشد ذراه درامية في جدليات سفر أيوب التي تثير التمرد الهيليني لعقلانية أيوب ضد التدين التقليدي لرفاقه. فيستعين سفر أيوب بقصة من الماضي للتمهيد للخطاب الأخلاقي كما حدث في مجموعة الترانيم سفر التثنية.

٢. لا تعُد إلى مصر من أجل الجياد

على غرار تغيير سفر التثنية لصياغة قصة العمالقة التي وردت في سفر العدد، هناك مناقشة جياد سليمان في سفر التثنية (١٧: ١٦). وفي تكرار شخصيتي موسى في سفر التثنية وسليمان في سفر الملوك الثاني، يتضح الفارق بين ماضٍ مبتدع وحاضر له مصادره. وتتخذ خطبة موسى في سفر التثنية مكانها كجزء من خطبة وداعه الثانية لبني إسرائيل من قمة جبل نيبو حين كان شعب إسرائيل يستعد لدخول أرض المعاد بعد عبور البرية. فيلخص موسى موقف السرد القصصي الأكبر تجاه الملوك ويعلق على قصة الإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول التالية ، حيث يطلب شيوخ بني إسرائيل من صموئيل أن يولي عليهم ملكاً «كسائر الشعوب» (صموئيل الأول ٨: ٥). وفي سفر التثنية، ينبئ موسى شعبه بأنهم يمكن أن يكون لهم ملك، ولكنه يضيف إلى ذلك تحذيراً ثلاثياً يبدو محيراً في ظاهره:

«ولكن لا يُكثِر له الخيل ولا يردُّ الشعبَ الى مصر لكى يُكثِر الخيل، والرب قد قال لكم لا تعودوا ترجعون فى هذه الطريق أيضاً. ولا يُكثِر له نساءً لئلا يزيغ قلبه. وفضة وذهباً لا يُكثِر له كثيراً» (التثنية ١٧: ١٦-١٧)

ولا يبقى الراوى داخل دور موسى فى خطب وداعه، ولا يتحدث عن أى شئ له معنى بالنسبة لجمهور موسى فوق جبل نيبو. فيخاطب المؤلف متلقيه ويشير ضمناً إلى حكاية يعرفها قراؤه. فيشرح ويفسر قصة لم ترو بعد. والإشارة هنا الى قصة سليمان وثروته الأسطورية والتى وردت فى سفر الملوك الأول (١٠-١١). فالأرض كلها تسعى إلى حضرة الملك وتأتى له بهدايا الفضة والذهب. وجعل سليمان الفضة بكثرة أحجار أورشليم، وأتى بالجياد من مصر وكان له ألف وأربعمئة عجلة حربية واثنى عشر ألف جواد، وهو رقم خيالى بالنسبة لجيش فى القدم. كما تقاس ثروة سليمان من النساء، حيث بلغ عددهن سبعمئة من أمم أجنبية ينبئنا الصوت الطائفى الكاره للأغيار فى القصة أنهن «حولن قلبه» عن ربه.

ومع ذلك فإن صوت الراوى على لسان موسى فى سفر التثنية لا يفسر القصة التى يشير اليها فى سفر الملوك. وترد الإشارة الى خيانة سليمان لربه والتى تؤدى فى النهاية الى نبذ يهوه له صريحة تماماً فى تلك القصة. ويكتفى سفر التثنية بتذكير قرائه بها. ويتبين السبب فى ذلك فى ختام خطبة موسى الثانية فوق الجبل فى سفر التثنية (٢٨: ٦٦). وهنا يشير موسى الى زمن فى المستقبل ستضيع فيه الأرض من بنى إسرائيل ويتشتت شملهم «من أقصاء الأرض الى أقصائها». ويتسم أسلوب الخطابى هنا بالتهديد بالذل والمهانة. «ويردك الرب الى مصر فى سُفُن فى الطريق التى قلتُ لك لا تعُد تراها فتباعون هناك لأعدائك عبيداً وإماءً وليس من يشترى». والعبارة الختامية أهمية خاصة، فهى ملحوظة مفعمة بالازدراء الساخر. وهى ليست إشارة إلى استعباد بنى إسرائيل فى مصر التى سبق أن أنقذهم يهوه منها - وهى موتيفة تبدأ بها خطبة موسى الثانية (التثنية ٥: ٦) - بل الى ما هو أسوأ كثيراً. فيساعد الازدراء والسخرية اللاذعة على نزع خطبة موسى من سياقها القصصى. وانطلاقًا من الإشارات الأدبية المحددة لبنى إسرائيل القدماء والتراث، يُدخل النص نصًا فرعيًا للتعليق السياسى الصادر عن العالم الواقعى للمؤلف. ومن هؤلاء الذين يعودون إلى مصر بالسفن؟ وهل يشترون الجياد ويتزوجون الأجنبيات ويكسبون المال على حساب دينهم كما فعل سليمان من قبلهم؟ وهل هم معروفون لدى الجمهور الضمنى للراوى؟ هل نحن هنا أمام هجوم مستتر على العدد الكبير من يهود الشتات ممن كانوا يعيشون

في مصر في العصر الذي دون فيه سفر التثنية؟ هناك شواهد عديدة على وجود يهود عاشوا في مصر. فيشير جوزيفوس مؤرخ القرن الأول الى عدد من اليهود الذين «عادوا» لمصر والى الاسكندرية بصفة خاصة على مدار القرن الثالث قبل الميلاد. فهل تتحدث القصة عن حاضر تم إسقاطه على الماضي الذي تختلقه؟

٣. قصة لها منفذ إلى الواقع

من النقاط التي ينبغي علينا أن نناقشها لكي نميز بين مختلف الأصوات والعقائد التي تتضمنها نصوص العهد القديم مسألة الواقع الذي تشير اليه بعض القصص الأولى. فما هو الواقع نبعت منه؟ هذا أمر تباينت فيه آراء الباحثين. فذهب بعضهم الى أن القصص بدأت كحكايات شعبية ثم اكتسبت صبغة تاريخية بمرور الزمن. ومثل هذا الرأي يستعان به في تأويل ما يوصف بأنه مزيج محير من الأسطورة والتاريخ. وذهب غيرهم الى النقيض من ذلك؛ أي أن هذه القصص كانت في البدء أحداثًا، ثم اصطبغت روايات هذه الأحداث بصبغة خيالية. وهو تأويل يستخدم لتبرير اتجاه عام سائد في علم آثار العهد القديم يتجاهل العناصر الخيالية الواضحة في القصة بحثًا عن «جذور» قصة في الأحداث التاريخية.

والمقولة النقدية الشهيرة في القرن التاسع عشر بأن قصص العهد القديم يعكس السياق التاريخي لكتابتها دون الماضي البعيد الذي تتناوله هي مقولة لم يؤكدها البحث الأثري في القرن الماضي. ولايزال النقد الجوهري لهذه الحقيقة المقررة يتلبس قراءتنا. وحتى حين نتعامل مع نصوص تشير بالفعل إلى ماضٍ تاريخي، فالإشارة دائمًا إلى معرفة هي جزء من عالم الكتابة ومفاهيمها. فهي تعكس مفهومًا عن الماضي. ولابد لتأويلنا وتفكيكنا أن يبدأ بالحقبة المتأخرة للنص لا بأية حقبة أسبق قد يروق لنا أن نعتبرها مرجعًا للقصة.

والتعرف على كيفية تناول القصص لأي عالم حقيقي ممكن من عوالم التاريخ، علينا أن ننظر الى سياقها والى أي مما قد يشير اليه النص. وعلينا أيضًا أن ندرك أن معظم العهد القديم بصورته الراهنة ليس إنشاء كاملاً ولا أصيلاً. فهي لم تجمع كروايات قصصية عن الماضي، بل كمجموعات من النصوص المتوارثة المتناثرة التي بقيت من الماضي. وإذا اعترفنا بعرضها كمجموعات من القصص والترانيم والقصائد والقوائم والسجلات والحِكم معناه أننا في حاجة الى تمييز من قاموا بعملية الجمع عما جمعوه.

وعلينا أن ننتبه إلى كيفية جمع التراث وأسبابه ، وأن ندرك الوظيفة التوجيهية لعملية الجمع كشكل أدبي. ولابد أن نتناول كلاً من الموروثات و «السلال» الأدبية التى احتوتها وسمحت بنقلها كتراث مترابط عن بنى إسرائيل القدماء. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نتحدث عن شعب إسرائيلي توراتى قديم له وجود منفصل عن القصص والبنى الأدبية التى كانت أول ما عبر عن شعب كهذا. وفى خلق تراث يمكن لهم العثور من خلاله على هويتهم الدينية باعتبارهم الجيل الجديد من بنى إسرائيل وبقاياهم، قدم كتّاب هذه النصوص العهد القديم والتراث باعتبارهما المحور الدينى لشعب الرب والذى اكتسبت فيه كل الشعوب - سواء فى فلسطين أو فى الشتات - هوية زائفة. فالأدب يعكس المعنى الجديد لبنى إسرائيل نتيجة لتراكم هذا التراث ولا يعكس شيئًا عن الحالة السياسية التى سادت فى العصر الحديدى المبكر فى فلسطين. والعلاقة بين هذين الواقعين التاريخيين أى الواقع الاجتماعى والسياسى للماضى البعيد والواقع التالى للموروثات الأدبية ليست واضحة ولابد من تناولها بصورة مفصلة. فالقول بأن الموروثات التى تم جمعها كانت تستخدم كنماذج لنقاش فلسفى عن الأخلاق يحذرنا من أننا لا نتعامل دائما مع مسائل تاريخية بسيطة عما إذا كان شيئًا ما قد حدث أو كان سيحدث.

وعندما نبدأ ببنى إسرائيل بالمفهوم الذى نعرفه من العهد القديم، فلابد أن ندرك أن مفهومنا عن إسرائيل كشعب وكأمة منبت الصلة عن أى شعب إسرائيلى تاريخى معروف. فإسرائيل كما نعرفها هى من خلق هذا الأدب، وأى تناول دقيق لجذوره لابد أن يتحرك جنبًا إلى جنب مع تناول دقيق لتطور التراث التوراتى. كما أن إسرائيل هذه ليست مفتوحة للبحث والحكم التاريخى المستقل. فالعهد القديم هى منطلقنا. وفى سياق النهضة الفارسية أو الهيلينية، ابتدع واضعو التراث مفهوم أن سكان فلسطين هم شعب إسرائيل. فابتدعوا هذه «الإسرائيل» لا كما كانت فى حقبة مبكرة، بل بالصورة التى تراءت لهم.

إن التاريخ يتسم بالمفارقات بطبيعته. وهو ليس موضوعيًا - فهو شئ موجود فى الماضى فى انتظار أن يكتشف - لأن الماضى يتمثل فى أطلال ولم يعد له وجود. وحين نكتب تاريخنا عن شعب إسرائيل القديم، فإننا إن كتبنا من التاريخ ما هو منطقى وله معنى، فهو تاريخ له معنى بالنسبة لنا. وهو ما يصدق أيضًا على من يجمعون الموروثات من الماضى أصلاً. فقد فهموا مصادرهم وقدموها كموروثات لما يعرف «بشعب إسرائيل القديم». والترابط والمعنى الذى أضفوه على هذه الموروثات لم يعكس

الماضى، أى العلاقات الفعلية بين الأحداث عند الجماعات والأفراد فى العصر الحديدى المبكر. بل عكست احتياجات كتّابها ومتلقيها الذين اكتسبوا بعد قرون رؤية للعالم تغلب عليها التزامات بحياة أخلاقية وفلسفية. وشعب إسرائيل القديم وموروثاته الماضية فى هذه الرؤية يمثل الفشل الإنساني. فكان مثالاً للخطأ والخطيئة. وكانت أهمية التراث تكمن فى كونه تحذيراً وفى أنه يعبر عن آمال متلقيه فى ظهور «شعب إسرائيل» جديد لحياتهم ومستقبلهم. وكان هذا هو معنى التراث عندهم.

وفى الحديث عن المفارقات التاريخية فى قصص العهد القديم فإننا نتناول معنى القصص عند من قصوه ودونوه ومن اعتبروه تراثهم. وقد يفيدنا أن نعرف كيف تتكرر المشاهد أو الأحداث الأصلية فى القصص التوراتي كما رأينا فى تيمة عبور الماء وقد تكررت في قصص يعقوب وموسى ويشوع. وكلها تشترك فى الهدف المجازى وهو التغاضى عن الماضى وخلق بداية جديدة. وهذا الجوهر الذى يتسم بالمفارقة فى قصصنا هذه والذى يعكس قيم واهتمامات مجتمع لليهودية المبكرة ظهر بعد ذلك بزمن طويل هو الذى يصنع «التاريخ» بالنسبة لنا. وهو قائم لا على أساس الزمن الطولى، بل على أساس تكرار الصور الارتجاعية. وهو يعيد صوغ ذاكرة الحاضر المجازية كصور للماضى ويعتبرها قصة جذور. ومن الأمثلة على هذه الموتيفة ذات الأحداث «التاريخية» والتى تعني شيئًا بالنسبة للمتلقى المعاصر تنويعة على موتيفة عبور الماء تطالعنا فى كتاب Josephus, History of the Jews (تاريخ اليهود) لجوزيفوس. فيشير جوزيفوس إلى قصة عن الاسكندر المقدونى فاتح بلاد الفرس الذى عبر البحر دون أن يبتل لتنفيذ مشيئة الرب بسوق جيشه على الفرس. ويستخدم جوزيفوس هذه الحكاية كبداية لما اعتبره البدايات الجديدة للهيلينية. وقصص العبور فى العهد القديم هى تنويعات على قصة الاسكندر عند جوزيفوس. إلا أن المرجعية حتى عند جوزيفوس لا تقدم إلا لكى تعطى سياقًا لادعاء خيالى بالتاريخية. فالمتلقى يعرف «الحدث» ويدرك مرجعيته إلى مجاز «المعمدانية» الفوقية للسير فوق الماء نحو الخلاص.

وتعتمد معجزة الخروج وعبور البحر على القصة التى وردت بسفر يشوع – أو العكس – بنفس قدر استمداد حكاية هارون والعجل الذهبى فى سلسلة قصص التيه من قصة عجول يربعام الذهبية التى وضعت فى مزارات مقدسة فى بيت إيل ودان. ويشترك كلاهما فى المجازات القصصية عن فهم زائف لديانة تقوم على القرابين لا على الطاعة. وكلاهما تنويعتان على حكاية تدنى شاؤول الصريحة كما وردت فى الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الأول. ويتم تناول التيمة الفلسفية بصورة مباشرة: «هب مسرة

الرب بالمحرقات والذبائح كما باستماع صوت الرب. هو ذا الاستماع أفضل من الذبيحة والإصغاء أفضل من لحم الكباش»! (صموئيل الأول ١٥: ٢٢).

هذه التيمة التى تعد محورية بالنسبة للتيارات الفكرية الهيلينية نجد صداها يتكرر على صفحات العهد القديم. فبعد ذلك بمئات السنين، يشكو يهوه على لسان النبى أشعياء قائلاً: «أتخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات وبدم عجول وخرفان وتيوس ما أُسَرُّ. حينما تأتون لتُظهروا أمامي، مَن طلبَ هذا من أيديكم؟» (أشعياء ١: ١١). ويقدم لنا يهوه رؤية معلم عن نقد طقوس الهيكل هذه فى سفر هوشع (٦: ٦): «إني أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات». ويرفض مثل هذه القرابين تماماً فى سفر عاموس (٥: ٢٢) ويقدم النبى ميخا نهاية موجزة للنقاش بقوله: «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلبه منك الرب. إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعًا مع إلهك» (ميخا ٦: ٨). ولا تخرج الأناجيل من هذا النقاش. فتستوحى مجاز ميخا عن معرفة الإنسان، ويضع متى فلسفة ميخا على لسان يسوع: «فلو علمتم ما هو، إني أريد رحمة لا ذبيحة، لما حكمتم على الأبرياء. فإن ابن الإنسان هو رب السبت أيضًا» (متى: ١٢: ٧-٨). وهذه التواريخ كما نجدها فى سفرى صموئيل الأول والثاني والتي تردد مناقشات التراث الفلسفية والأخلاقية لا تعكس أحداثًا، بل تعكس معتقدات كانت شائعة فى عصر وضع المجموعات.

وهناك مثال آخر لكتابة القصة بإيجاد أصداء لها فى التاريخ، وهو عملية إعادة الحكى تأويليًا للقصة. وهو أسلوب فنى شاع فى كتابة قصص يسوع. ومن أشهر الأصداء القصصية ما نجده في الإصحاح السابع من إنجيل أعمال الرسل. فقصة موت استفانوس رجمًا لا يفصلها عن قصة لوقا عن صلب المسيح سوى خيط رقيق. فنجد أن آخر كلمات استفانوس وهو يحتضر: «أيها الرب يسوع اقبل روحى» و«لا تُقم لهم هذه الخطية» تذكرنا بقول المسيح نفسه: «يا أبتاه اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون» (لوقا ٢٣: ٣٤) و«يا أبتاه فى يديك أستودعُ روحى» (لوقا ٢٣: ٤٦). وهى أساليب فنية تدعم ويدعمها فهم تكرارى للتاريخ. فيلعب استفانوس فى قصته نفس دور يسوع فى قصته، كما يلعب يسوع أدوارًا قصصية تشبه أدوار داود أو موسى أو إيليا. كما يمكن استخدام الأسلوب الفنى فى صوغ عبارات لاهوتية محددة تمامًا. ففى مقابل موتيفة ظهرت فى سفر الخروج (٧: ١) حيث يؤدى موسى دور الرب أمام الفرعون، ويلعب هارون دور نبيه، تقدم قصة إنجيل أعمال الرسل يسوع فى دور الرب بالنسبة لاستفانوس، بينما يؤدى استفانوس دور نبيه. وهناك تشابه شديد بين التأويل

الضمنى لهذا التكرار الجرئ والتقليدى فى آن معًا لتراث موسى وتكرار إنجيل متى (١: ٢٣) لقصة موسى كما وردت فى سفر الخروج (٣: ١٢) وتفسيرها لاسم يهوه بأنه الرب الذى هو «مع بنى إسرائيل» بالاقتباس عن قصة عمانويل كما وردت فى الإصحاحين ٧-٨ من سفر أشعياء. وقصة تسمية يسوع لمتى كقصة اسم يهوه تبين مثول الرب فى العالم.

ومن أقوى أمثلة التكرار التاريخى ما نجده فى بناء قصة يسوع فوق جبل الزيتون فى الليلة التى ألقى فيها القبض عليه (متى ٢٦: ٣٠-٤٦). فبينما كان يسوع فى طريقه إلى جبل الزيتون، يتحدث إلى حوارييه عن خيانتهم القادمة وتخليهم عنه. وعندما يصلون، يطلب من بطرس ويوحنا أن يصلوا معه، إلا أن النوم يغلبهم. فيشعر يسوع بالضيق لتخلى رفاقه عنه ويدعو بأن يتمكن من تفادى مصيره القادم. إلا أنه فى النهاية يستسلم للمشيئة الإلهية: «ليس كما أريد أنا، بل كما تريد أنت». وتُحكى القصة بتكرار هذا الدعاء ثلاث مرات بالتبادل مع موتيفة سبات حوارييه اللا مبالى. وعندما ينتهى المشهد، يعلن يسوع أن «ابن الإنسان يُسلّم إلى أيدى الخطاة».

ونموذجنا لرواية متى نجده فى قصة داود بسفر صموئيل الثانى (١٥: ١٣-٣٧). ففى تلك القصة، لا يكاد أبشالوم بن داود يتولى مُلك حبرون حتى يتسبب فى اشتعال حرب أهلية. ويلتف الناس حول أبشالوم ويبقى داود فى عزلة، فيضطر للفرار إلى أورشليم ولا يبقى على الولاء له سوى إتّاى والجتيين. ويعبر داود كدرون ويمضى إلى البرية استعدادًا لبداية جديدة. ثم يذهب داود إلى جبل الزيتون وهو يبكى، وكل من معه غطوا رؤوسهم وأخذوا يبكون: «جميع الأرض تبكى وجميع الشعب» (صموئيل الثانى ١٥: ٢٣). وهنا نجد منبع روح الشعب فى قصة الإنجيل، وهى أولى قصص التخلى عن المسيح. ففى معرض الخطر المميت، يقرر داود التسليم بمشيئة الرب وتقبل قدره. ثم يصعد داود إلى قمة جبل الزيتون حيث جرت العادة بالدعاء للرب. ويلتقط إنجيل لوقا هذه الموتيفة فى السطر الذى يفتتح به قصته: «وخرج ومضى كالعادة إلى جبل الزيتون» (لوقا ٢٢: ٣٩).

ومع أن مشهدى إنجيلى متى ولوقا يقومان على دعاء يسوع والتزام داود وثقته فى صادوق الذى يشير اسمه إلى «صحة» دعاء داود بأن يتبع مشيئة الرب لا مشيئته هو، فقصة داود لا تقدمه باعتباره دعاء داود. ومع أن داود يصعد الجبل للدعاء، فالدعاء نفسه لا يذكر. وهو ما يتبين من الجو التأويلى فى عنوان المزمور ٣: «مزمور لداود حينما هرب من وجه أبشالوم ابنه». والترنيمة تناسب مهمتها الدرامية بشكل ملحوظ:

«يا رب ما أكثر مضايقي. كثيرون قائمون عليّ. كثيرون يقولون لنفسي ليس له خلاص» (مزمور ٣: ٢-٣). ويكرس داود الزامر نفسه تمامًا ليهوه الذى «يجيبنى من جبل قدسه» (مزمور ٣: ٤). فيدعو داود بالخلاص من أعدائه ويجيبه يهوه من جبل قدسه. وبمساندة يهوه له يتخلص داود من الخوف، فهو يعلم أن يهوه يدمر أعدامه ويسحق الكافرين. فكل الخلاص وكل النعم مصدرها يهوه.

والأسلوب الفنى التأويلى الذى يستخدمه متى يشارك المزامير منظورها. فيقدم متى (٢٦: ٣٠) قصة دعاء يسوع فى ضيعة جشيمانى: «ثم سبحوا (أنشدوا مزمورًا) وخرجوا إلى جبل الزيتون». وتبدو الإشارة إلى إنشاد مزمور غير ذات أهمية لأول وهلة، إلى أن ندرك أن متى يعرف المزمور الذى أنشده. فيستعين بقصة داود الواردة فى الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثانى فى دعاء يسوع، بل إنه يقدم تكراره لهذه القصة مع إشارة خفية إلى المزمور الثالث، أى نفس الترنيمة التى وضعتها عناوين سفر المزامير على لسان داود، وهو ما يتأكد فى الفقرتين ٦-٧ من المزمور الثالث: «أنا اضطجعت ونمت. استيقظت لأن الرب يعضدنى». فيكرر متى هاتين الفقرتين باعتبارهما دعاء متلقيه بإسرائيل جديدة وفى تناقض دقيق مع الحكاية الثلاثية للحواريين ضعفاء الإيمان الذين ناموا ولم يستيقظوا (متى ٢٦: ٣٨-٤٦).

وفى سفر صموئيل الثانى (١٦: ١-٢) يمر داود بقمة جبل الزيتون ويعطَى حمارًا كمطية يركبها كرمز للملك. ويعطَى طعامًا ونبيذًا لعودته من البرية. ويجد المشهد صداه فى الإصحاح ٢١ من إنجيل متى حيث يذهب يسوع أولاً من جبل الزيتون ليهلل له الناس باعتباره ملكا كداود. ويقدم المشهد إيذانًا متواضعًا بالاحتفاء بيسوع لدى دخوله مملكته على جبل جلجوتا فى ختام الإنجيل (متى ٢٨). وتؤكد تيمة قصة داود على قبول داود للقدر الذى كتبه الرب عليه: «لعل الرب ينظر إلى مذلتى ويكافئنى الرب خيرًا عوض مسبته» (صموئيل الثانى ١٦: ١٢). وينتهى مشهد جبل الزيتون ولكن القصة تستمر حتى الفقرة التاسعة من الإصحاح ١٨ حيث يزول الخطر الذى يحيق بداود ومملكته. كما يُقتل أبشالوم بن داود الذى يتم تكريسه ملكا ومسيحًا للرب، حيث يشنق على شجرة، وهو مشهد نجد صداه فى قصة صلب يسوع. وحين يسمع داود بالمصير الذى آل اليه أبشالوم حيث رماه يوآب بثلاثة سهام فى قلبه (صموئيل الثانى ١٨: ١٤) يبكى الملك على ولده، وفى الإصحاح ١٩ تتم إعادة داود إلى أورشليم لإدارة شؤون مملكته. ونلمح التأويل المشترك لقصة داود فى كل من المزمور الثالث وقصة متى مرة أخرى فى العاطفة الشخصية التى تثيرها كل من قصة يسوع وقصة داود الأصلية.

واستخدام ضمير المتكلم في المزمور الثالث يؤكد ارتباطًا بين القارئ ومسيح كل نص (داود أو يسوع). ولهذا التحول غرض تعليمي؛ فعلى القارئ أيضًا أن يتقبل قدره. وللقصة نتائج إيجابية؛ فالرب يأتي بالخير في كل شيء؛ وحتى اليأس والخيانة والوحدة تبشر بالخلاص. ويتبين أن الشخصيات التي تلعب أدوارًا كهذه لها غرضها الأولى في تصوير الفضيلة دراميًا.

وهذه القصص بتكرارها الأسطوري للحقائق الفوقية السامية تقدم نفسها باعتبارها تجمع تراثًا ينتمي للماضي، بل تجمع موروثات قديمة وتعيد تقديمها. والتعليقات الضمنية والصريحة على السواء تقدم شواهد وفيرة على ذلك. وقد تعرضت موروثات عديدة لعمليات نقل في سياقات أدبية مختلفة وذلك لأنها وجدت صدى ومعنى لها في حياة من حفظوها. وكان جامعو تراث العهد القديم هم الذين استخدموا الأسفار في التعليم والتسلية والتأمل وصاغوا العهد القديم كما نعرفه. وهم قلة من المعلمين والفلاسفة ومحبي الكتب.

وكانت مسألة أن القصص الفردية والترانيم والقصائد التي تم جمعها في العهد القديم كانت «من الماضي» وعن الماضي من الأسباب الرئيسة لإدراجها ضمن التراث. أما مدى قدمها فهي مسألة مختلفة ينبغي تناولها في كل موروث في المجموعة. وما يمكن أن نعرفه ردًا على تساؤلات كهذه يحدده مفهومنا عن العالم وعن الموروثات التي كانت موجودة في العصر الذي دونت فيه النصوص. وعلى الرغم من وفرة المصادر التي تزعم النصوص أنها تستند اليها فإن حكمنا على دقة هذه المزاعم يحدده ما نعتبره معارف الماضي التي توفرت للكاتب الأصلي. فتعكس قصص التراث العالمين الواقعي والأدبي على السواء. وبدون فهم مفصل ومستقل للسياقات التاريخية التي كانت ذات صلة بقصة من القصص، فإن قدرتنا على التفرقة بين الكتابة التاريخية والقصص تتسم بالهشاشة على أفضل تقدير. فالقصص لا تعكس عالم بني إسرائيل القدماء الذي حاولت إحياءه والإبقاء عليه حيًا. ولا تعكس الموروثات التوراتية سوى بقايا غير مترابطة وخيالية في جزء منها من ماضٍ ظن من اعتبروا أنفسهم ناجين من الدمار أنهم قادرون على لم شتاته وإعطائه معنى في العوالم الجديدة التي عاشوا فيها. وأنماط تعبير هذه القصص عن العالم القديم – وهي أنماط تعبير أعطت الأمل والاتجاه للعالم الجديد – هي التي أدت إلى بقائها. والقدرة على تصوير الماضي لا صلة لها بالاختيار؛ بل المعنى الذي قد تحمله القصص هو الذي أدى إلى بقائها وتناقلها. ونادرًا ما تصادفنا قصص مؤولة. والأغلب هو أن التأويل هو الذي كان يهم كاتب النصوص، لا القصة نفسها.

وهناك مثال شديد البساطة على هذه القصص تم الحفاظ عليه بغرض التأويل ونجده في الإصحاح السادس من إنجيل يوحنا حيث يقف يسوع فوق جبل بالجليل. وتدور القصة حول الحاجة لإطعام حشد كبير من الناس، في حين ليس هناك سوى خمسة أرغفة من الشعير وسمكتين. وكما فعل متى (الإصحاح ١٥) من قبله، يكرر يوحنا قصة أليشع التي وردت في سفر الملوك الثاني حيث يلعب النبي دور كاهن يطعم حشوداً كبيرة من الناس بلقيمات من الخبز وبعض السمك، بل كان يفيض منها أيضاً! ويزيد على ذلك أن أرغفة يوحنا الخمسة تتحول إلى اثنتي عشرة سلة من كسر الخبز، مما يضيف إلى القصة لغزاً جديداً؛ فالأرغفة الخمسة في أسفار التوراة الخمسة تكفي لإطعام أسباط بني إسرائيل الاثني عشر. والرسالة الخفية الكامنة في القصة هي المسؤولة عن اهتمام يوحنا. ويقيم يوحنا تناقضاً فمن ناحية، هناك «الناس» (يوحنا ٦: ١٤) الذين أولوا الآية كدليل على أن يسوع هو «النبي الآتي إلى العالم»، وهو ما يعد خطراً على يسوع الذي يعود إلى الجبل وحده كما فعل موسى من قبله. وفي مشهد مزدوج في اليوم التالي، يحاكي يوحنا مؤلف المزمور ٧٨ (١٢-٣١) ويقدم تأويله لقصة موسى وأليشع الأساسية بغرض بيان أحد المبادئ الجوهرية للتدين اليهودي المبكر وعرض جدلية ضد شغف «الناس» بالأدلة والمعجزات: «اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي للحيوة الأبدية، الذي يعطيكم ابن الإنسان لأن هذا الله الأب قد ختمه» (يوحنا ٦: ٢٧). ويشير يوحنا إلى «خبز السماء» الذي أعطاه موسى لبني إسرائيل ليأكلوه حين كانوا في الصحراء. أما منّ البرية في القصة التي وردت في الإصحاح ١٦ من سفر الخروج فيؤولها يوحنا بأنها بشرى «بالخبز الحقيقي الواهب حيوةً للعالم» (يوحنا ٦: ٣١ وما بعدها). فهذا هو خبز التعاليم الحقيقية أي التوراة. فالناس يعيشون لا بالسحر، بل بتنفيذ مشيئة الرب. وهذا هو نوع التأويل الذي تقوم التنويعة الأخرى على القصة في أسفار موسى الخمسة بتوجيه آية المن والسلوى اليه (العدد ١١)! فبنو إسرائيل بالنسبة لموسى كحشود يسوع هم المعارضون الذين يسيئون فهم تعاليم عن القيم الروحية للولاء والحقيقة. وما قصة يوحنا إلا نقل أمين للتراث الذي سبقه.

٤. الأساليب الفنية لتدوين سفر التكوين

يعد سفر التكوين نصاً جيداً لاستخدامه في الحديث عن كيفية بناء القصص التوراتي لصوره عن الماضي. فيمكن ملاحظة ثلاثة أنواع من البنى الأسلوبية فيه. وتستخدم هذه الأساليب المتداخلة الثلاثة في إيجاد الترابط والوحدة في «تاريخ»

التكوين، بل تقدم خلاصة دور التكوين كرواية للماضي. وكلها مهمة للغاية بالنسبة للمناقشة الأوسع نطاقًا. فأية قراءة ساذجة أو مفرطة في الواقعية لسفر التكوين قد تؤدى إلى اللبس فيما يعتبره التراث تاريخًا.

(أ) الأزمنة: يقوم التحديد الزمني في سفر التكوين في العهد القديم العبرى على نسق شديد البساطة ولكن ليست له صلة بما يُعرف لدينا بالتحديد الزمني أو التاريخ، بينما تزداد صلته بإبراز أهمية الأحداث وتوكيدها. وهذا النسق بناء يقوم على مخطط زمني يستعين بالموتيفة الهيلينية «لسنة كبرى» من حقبة طولها ٤٠٠٠ سنة. ويتألف التاريخ من سلسلة من الموروثات التي تغوص في الماضي إلى حدث محوري يُحتفى به بوصفه بؤرة زمن التراث. والاكتمال التصوري «لسنة كبرى» في مستقبل التراث يسمح للكيان الكلي بأن يُقرأ كتنبؤ ضمني. وتحديد ختام السنة الكبرى يمدنا بمفتاح التأويل. وبؤرة السنة الكبرى في الأصل العبرى للعهد القديم هي سنة ٢٦٦٦ ق. م. وهي سنة الخروج وخلق شعب إسرائيل القديم. والسنة الكبرى لمستقبل هذا التراث، وهي ما يوازى سنة ٤٠٠٠ والتي هي هدف هذا التراث تحدد بسنة ١٦٤ ق. م.، وهي السنة التي أعيد فيها تكريس هيكل أورشليم ليهوه إبان ثورة المكابيين. وهي سنة مولد شعب إسرائيل الجديد الذى يضفي على التراث معناه. ومفتاح هذه المراجعة الزمنية للقصص نجده في التحذير الضمني بالانطلاقات الجديدة التي تستهلها إعادة تكريس الهيكل. وهذه الأحداث المحورية التي يقوم عليها النسق الزمني والتي تُحسب من إعادة التكريس المكابية للهيكل في العصر الهيليني هي مرسوم قورش ملك الفرس الذى أمر بإعادة بناء الهيكل الثاني وهدم الهيكل الأول وبدء السبي، والبناء الأصلي للهيكل على يد سليمان، وخروج بني إسرائيل من مصر مع موسى (وهو حدث له مكانة خاصة)، ونداء يهوه لإبراهيم، ومولد إبراهيم. ويبدأ الكل بخلق آدم في سنة «١» بعد الخليقة (ب. خ.). والمعلومة التاريخية المعروفة التي يبدأ على أساسها النسق - من وجهة نظر واضعي النسق - هي معرفة إعادة تكريس الهيكل في عهد المكابيين (١٦٤ ق. م.) والفترة الزمنية بين ذلك الحدث وتاريخ مرسوم قورش الأسطورى (٥٣٨ق. م.). وهي حقبة طولها ٣٧٤ سنة، وهي الفترة الزمنية اللازمة لإتمام الإجمالي المطلوب لـ «سنة كبرى» في حقبة طولها ٤٠٠٠ سنة منذ بدء العالم. والتاريخ المحورى للبناء هو تحديد زمن الخروج بسنة ٢٦٦٦ بعد الخليقة بما يمثل ثلثي «سنة كبرى» و٢/٣ ٢٦ من أجيال العهد القديم الأربعين بما يعادل

فترة مئة سنة منذ عهد آدم. لذا فإن آباء ما قبل الطوفان يُدعى لهم أعمار طويلة تصل إلى ٩٦٩ سنة. ولا نجد سوى بقايا مما يبدو أنه مخطط لجيل طوله مئة سنة في سفر التكوين (١٥: ١٢-١٦) حيث تقاس حقبة الاستعباد في مصر بأربعمئة سنة وبأربعة أجيال. وهناك حساب مماثل نجده مخطط جيل الأربعين سنة الذي يتكرر في كل من قصة البرية وسفر القضاة وحياة بعض أبطال التكوين. فيعيش إبراهيم مثلاً مدة مئة سنة في كنعان؛ ويولد إسحق حين يبلغ إبراهيم المئة؛ ويتزوج إسحق في سن الأربعين، وفي سن الستين يرزق بابنه عيسو الذي يتزوج بدوره في سن الأربعين حين يبلغ إسحق المئة. ومن مولد إبراهيم في سنة ١٩٤٦ بعد الخليقة وحتى هيكل سليمان في سنة ٣١٤٦ بعد الخليقة، لدينا اثنا عشر جيلاً بإجمالي زمني قدره ١٢٠٠ سنة. ولدينا أيضًا اثنا عشر جيلاً ولكن طول كل جيل أربعون سنة، بإجمالي ٤٨٠ سنة تمتد من الخروج إلى بناء الهيكل. ولدينا منذ ذلك العصر وحتى السبي ٤٣٠ سنة بالإضافة إلى ٥٠ سنة للسبي نفسه ليصبح المجموع مرة أخرى ٤٨٠ سنة. وفترة الـ ٤٣٠ سنة من بناء الهيكل وحتى هدمه ترد مرة أخرى باعتبارها طول الفترة من دخول مصر وحتى الخروج منها. ويتأكد انتظام هذه الحسابات عندما نلاحظ أن الطول الإجمالي لحقبة الآباء تبلغ نصف هذا الإجمالي، أي ٢١٥ سنة.

مولد إبراهيم .... ١٩٤٦ ب. خ.

نداء إبراهيم .... ٢٠٢١ ب. خ.

دخول مصر .... ٢٢٣٦ ب. خ.

الخروج من مصر .... ٢٦٦٦ ب. خ.

هيكل سليمان .... ٣١٤٦ ب. خ.

السبي البابلي .... ٣٥٧٦ ب. خ.

مرسوم قورش .... ٣٦٢٦ ب. خ. = ٥٣٨ ق. م.

إعادة تكريس الهيكل .... ٤٠٠٠ ب. خ. = ١٦٤ ق. م.

وكل البيانات التي تعتمد على مخطط ٤٨٠-٤٣٠-٢١٥ سنة وتاريخ

الخروج في سنة ٢٦٦٦ ومولد إبراهيم في سنة ١٩٤٦ نجد تفسيرها في هذا التحديد الزمني الهيليني.

(ب) المواليد: على خلاف التنويعة على سفر التكوين والتي نصادفها في سفر المراثي، وعلى خلاف التراكم المفكك للأنساب والذي نجده في سفر أخبار الأيام الأول، فإن قصص التكوين تشكل سلسلة متصلة وشديدة التعقيد من خلق العالم إلى جذور بني إسرائيل كشعب. والسلسلة المستخدمة هي سلسلة أنساب أو قائمة أسلاف تتبع نمط الأب والابن دون فجوة أو فاصل. وقد نصفها بإطار «المواليد» أو «الأنساب» (انظر الشكل ١).

والنسق بسيط نسبيًا، ويبدأ من العنوان الأصلي للتكوين والذي يطالعنا في سفر التكوين (٥: ١): «هذا كتاب مواليد آدم». والتكوين هو سفر تراث آدم: ما يأتي بعد خلقه ومنذ وجوده. إنه «قصة الإنسانية». وتربط بنية «المواليد» الأجزاء المميزة من التكوين في سرد قصصي متصل. فتطالعنا عبارة «هذه مواليد السماء والأرض» التي تستخدم لربط قصة الخلق في الإصحاح الأول من سفر التكوين بقصة جنة عدن المختلفة تمامًا والتي وردت في الإصحاحين الثاني والثالث من سفر التكوين وقصة قايين وهابيل في الإصحاح الرابع من سفر التكوين. ففي البدء خُلق العالم. ثم يقدم النص ما يترتب على هذا الخلق، أي المواليد. وتستخدم هذه القصص كمقدمة للسفر الذي يبدأ بنسب آدم في الإصحاح الخامس من سفر التكوين ويؤدي إلى قصة الطوفان في الإصحاح ١١ من سفر التكوين. وتلي قصة الطوفان أربع حركات كبرى متوالية، فتستخدم القائمة الثلاثية لأبناء نوح وصولاً إلى تارح أبي إبراهيم لتقديم قصتي إبراهيم وإسحق. وتؤدي بنا هذه الحركات إلى حكايات يعقوب وأبنائه والتي تستخدم بدورها لاستهلال قصة يوسف. ويتم تقديم كل حلقة في هذه السلسلة القصصية الطويلة بمقدمة في الأنساب. وكما تؤدي أنساب الإصحاح الخامس من سفر التكوين إلى مواليد نوح، فإن مواليد سام في الإصحاح ١١ من سفر التكوين تقدم تارح. كما تمهد أنساب إسماعيل لقصة إسحق، وتؤدي بنا أنساب عيسو إلى قصص يعقوب وبنيه. والمواليد أو الأنساب لا تقدم الشخصية المسماة، بل التاريخ الذي يليها. فنسب يعقوب مثلاً لا يستهل قصة يعقوب، بل قصة بنيه. بل إنه يشمل حكاية يهوذا في الإصحاح ٣٨ من سفر التكوين والذي لا صلة له بحكاية يوسف وإخوته والتي يختتم بها سفر التكوين.

الشكل (١)

بنية الأنساب في سفر التكوين

التكوين ١: ١-٢، ٣ (تستخدم كمقدمة لأنساب السماء والأرض)

التكوين ٢: ٤ - مواليد السماء والأرض (عنوان جزئي للتكوين ٢: ٤-٤: ٢٦)

التكوين ٥: ١ - مواليد آدم (عنوان السفر، التكوين ١-٥٠؛ التكوين ٥: ٣-٣٢ وتستخدم كمقدمة لمواليد نوح)

التكوين ٦: ٩ - مواليد نوح (عنوان جزئي للتكوين ٥: ٣٢-٩: ٢٩)

التكوين ١٠: ١ - مواليد أبناء نوح (امتداد لمواليد نوح التكوين ١٠: ١-١١: ٩)

التكوين ١١: ١٠ - مواليد سام (التكوين ١١: ١٠-٢٦ وتستخدم كمقدمة لمواليد تارح)

التكوين ١١: ٢٧ - مواليد تارح (عنوان جزئي للتكوين ١١: ٢٧ب-٢٥: ١١)

التكوين ٢٥: ١٢ - مواليد إسماعيل (التكوين ٢٥: ١٢-١٨ وتستخدم كمقدمة لمواليد إسحق)

التكوين ٢٥: ١٩ - مواليد إسحق (عنوان جزئي للتكوين ٢٥: ١٩-٣٥: ٢٩)

التكوين ٣٦: ١ - مواليد عيسو (التكوين ٣٦ وتستخدم كمقدمة لمواليد يعقوب)

التكوين ٣٧: ٢ - مواليد يعقوب (عنوان جزئي للتكوين ٣٧: ٢-٥٠: ٢٦)

(جـ) الأسماء : الأسلوب الثالث المستخدم في ابتداع كتابة التاريخ في سفر التكوين هو ابتكار صيغ الأسماء في القصص بما يوحي للمتلقي بشئ عن الدور الذي تؤديه الشخصية في القصة. وأشيع صيغ الأسماء في سفر التكوين تعكس المسميات الجغرافية والسياسية في التكوين. وكثيراً ما ترد هذه الأسماء مدرجة في قوائم الأنساب. وغالباً ما يتم تأويلها كأسماء لأسلاف الطوائف المقدمة بأسمائهم. وترتبط بهذه الأسماء قصص وأساطير صغيرة في بعض الحالات. كما عُرفت الاستعانة بأسماء الأسلاف في صنع التراث في الجزيرة العربية القديمة واليونان والأدب اللاتيني. وغالباً ما ترحل هذه الشخصيات وترتبط بقصص عن جذور الشعوب والأمم. كما قد تكون لهذه الشخصيات حياة قصصية كأبطال وبعيداً عن الأمم أو الحقائق التاريخية التي يمثلونها.

وأدق استخدام لهذا الأسلوب الخيالي نجده في المصادر القديمة. فهناك مثال يوازي إسرائيل وأبناءه الاثنى عشر الذين يمثلون الشعب وأسباطه نطالعه عند ديودوروس سيكولوس. فكان للبطل أيولوس اثنا عشر ولداً هم مؤسسو المدن الاثنتي عشرة الأسطورية لأيلويا القديمة. ويطالعنا پندار بقصة عن رجل يدعى أوپوس تبناه لوكروس، ومضى ليؤسس مدينة أوپوس بمنطقة لوكريس. وللترحال في هذه القصص وظيفة روائية خالصة في العادة ودون ارتباط معروف بالأحداث التاريخية. فيفر أيتولوس من پليوپونيسوس بسبب حادث قتل، ويستقر به المقام على الساحل الشمالي من خليج كورنث، وهي منطقة كانت تسمي أيتوليا وتضم مدينتين على اسم پليورون وكاليدون ولدى أيتولوس. وللأبطال في بعض الحالات مغامرات كما في قصة دانوس وابنه أيجيپتوس، ولأيجيپتوس (جد المصريين) خمسون ولداً أرادوا أن يتزوجوا بنات دانوس الخمسين. ودانوس هو أبو شعب دانوي القديم الذي سكن حول بحر إيجة. وللحيلولة دون ذلك، يرسل دانوس بناته في سفينة مع خمسين ملاحاً إلى أرجوس. ويتبعهم الأبناء ويقتلون جميعاً عدا أحدهم وهو أرجوس الذي يصبح ملكا على أرجوس.

وهناك تنويعة على اسم الجد وهي تنويعة عن أب مؤسس. ففي التراث اللاتيني، كان ترحال أينياس كترحال إبراهيم يناسب بناء سلاسل الأنساب وابتكار أساطير جغرافية صغيرة. وكإبراهيم أبي العديد من الأمم مع أن اسمه لم يطلق على أي منها كان أينياس هو المؤسس الأسطوري للمستوطنات في

تريس وبيلوس وأركاديا وجزر كاثيرا وزاكينثوس وهي مناطق بجنوب إيطاليا وصقلية وقرطاجة وميسينيوم ولاتيوم. ويفترض في موتيفة معظم هذه الأنساب وقصص الترحال أن تفسر جذور الطوائف المتعددة المشار اليها. والأشخاص الذين تربط بينهم سلاسل الأنساب هم مناطق وأمم ومدن وسلالات وطوائف ورياطات وجبال وينابيع وبحيرات وأنهار متجسدة. وهذا النوع من الأسلاف الخياليين يلائم أنساق السيادة والنسب تمامًا نظرًا لاستخدامهم المتكرر لمجازات الأسرة في وصف أنفسهم؛ وهو ما قد يفسر وفرة مثل هذه المادة فى العهد القديم حيث رسخ نسق السيادة فى فلسطين وعالم البحر المتوسط. فترتبط الأسماء فيما بينها باعتبارها لآباء وأمهات وأبناء وبنات. وازدحمت سلاسل الأنساب بالقصص والأساطير. ومما لا شك فيه أن غالبية الأسماء فى سفر التكوين تتبع نوعًا أو أخر من هذا النمط بدءًا من مائدة الأمم وحام وسام ويافث الذين يمثلون جغرافية أفريقيا وآسيا وأوربا فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين وانتهاء بكل من الشخصيات المحورية في معظم حكايات السفر التى تم جمعها.

٥. شعب إسرائيل الخيالى فى العهد القديم

يعد شعب إسرائيل العهد القديم إبداعًا لاهوتيًا وأدبيًا باعتباره أحد عناصر التراث والقصص كشعب إسرائيل فى قصص التذمر فى البرية، أو الشعب الذى يفتقر إلى الإيمان في قصص سفر الملوك الثانى فى مقابل ملوك مؤمنين، أو شعب إسرائيل المفقود الذى كان موضع نقد لاذع فى سفرى أشعياء وعاموس. وشعب إسرائيل هذا هو الذى أسميه «شعب إسرائيل القديم». ويقدم باعتباره النقيض القطبى لـ «شعب إسرائيلى جديد» لاهوتي وأدبي بنفس القدر، وهو الصوت الضمنى لسفر أخبار الأيام الثانى مثلاً وسفر المزامير وعهد دمشق والأناجيل.

ومناقشة السمة الخيالية لقصص العهد القديم، خاصة تناول هذا الباب للطريقة التى تشير بها مثل هذه القصص إلى عالم تاريخى، تعد أمرًا محوريًا بالنسبة لمسألة العهد القديم وعلاقته بالماضى، وهو ما يمكن إدراكه جيدًا إذا تناولنا السمات الخيالية لشعب إسرائيل فى العهد القديم بإيجاز. فإسرائيل هذا يقف على النقيض التام من إسرائيل كما نعرفه من النصوص القديمة ومن العمل الميدانى الأثرى. وإسرائيل فى قصة يعقوب والذى يصارع الرب والذى كان أبا الاثنى عشر ولدًا الذين أصبحوا

بدورهم آباء لأسباط بني إسرائيل الاثنى عشر هو شخصية خيالية تقوم على افتراض وجود إسرائيل في أسباطه الاثنى عشر. ومن باحثي العهد القديم من يشكون في ذلك اليوم. فمثل هذه الشخصيات القصصية ذات الأسماء لها حياتها الخاصة المستقلة عن أي ماضٍ حقيقي أو مفترض. فلا حاجة لأن يكون لصراع أوديسيوس مع مخلوقات السيكلوب أية صلة بماضٍ معروف وليس هناك سبب للاعتقاد بتاريخية تلك المخلوقات في ماضي منطقة إيجة. كذلك فلا حاجة لأن تكون أسباط إسرائيل اثنى عشر أو أسباطًا في الواقع. بل إن الأسماء في كل من التاريخ والتراث لها حياة طويلة للغاية. وهي تتغير بمرور الزمن وقد يكون لها عدد من المرجعيات الحقيقية. ويشير عنوان هذا الفصل والذي يؤكد على السمة الخيالية لإسرائيل في العهد القديم لا إلى استخدام العهد القديم للأسماء وحسب، بل إلى أسلوب العهد القديم في صنع ماضٍ كامل لشعب «إسرائيل القديم» الخاص به. وقد بنى هذا الخيال من التراث والقصص والحكايات الشعبية الأسطورية من ماضي فلسطين. وبعض مصادر هذه «المعرفة» شديدة القدم، ومن المفيد أن نلقي نظرة على كيفية تغير هذه المعرفة بمرور الزمن.

يعود اسم «إسرائيل» في التاريخ إلى القرن الثالث عشر ق. م. على الأقل. وكان هذا الاسم يطلق على شعب كنعان (غرب فلسطين) الذي يقال إنه أبيد على يد الجيش المصري بقيادة الفرعون مرنبتاح. ومع ذلك فالإشارة إلى «إسرائيل» بوصفها صنو لكنعان في أحد النقوش المصرية المبكرة لا يعد دليلاً على الوجود التاريخي لإسرائيل العهد القديم. فلا يقدم هذا النص إلا أقدم استخدام معروف للاسم، ولا يشير إلى «إسرائيل» كما نعرفها من العصر الأشوري والتي ورد ذكرها في النصوص الأشورية والفلسطينية. وكانت إسرائيل تلك دويلة تسيطر على المرتفعات الواقعة شمال أورشليم والتي نشأت بعد عدة قرون من غزوة مرنبتاح. وبعيداً عن العقبة الواضحة الناجمة عن أن النصب المصري ينص على «جذور إسرائيل» قد اجتثت و «لم يعد لها وجود»، فهي لا تتطابق مع إسرائيل التي تسكن المرتفعات أو أية إسرائيل توراتية. وإذا كان نصب مرنبتاح يعبر عن تاريخ «حقيقي»، فإننا لا نعرف شيئاً عن ذلك من العهد القديم. وعندما يخرج بنو إسرائيل من مصر في قصة سفر الخروج، يوصفون بأنهم شعب كبير يهدد مصر نفسها. وليست هذه إسرائيل التي «أباده» مرنبتاح بنيها. وفي سفر يشوع، يواجه هذا الشعب الكنعانيين ويغزو «أرض كنعان» كلها. وفي قصص سفري القضاة وصموئيل الأول يكاد هذا الشعب يفرض هيمنته على الفلسطينيين في سهول الشمال. وفي سفري صموئيل الثاني والملوك الأول، تسيطر إسرائيل العهد القديم على جنوب سوريا كله من مصر إلى الفرات، وهي منطقة تتمكن إسرائيل بعون من يهوذا

من السيطرة عليها حتى قصة دمارها في الإصحاح ١٧ من سفر الملوك الثاني. وبعيداً عن قصص سفرى التكوين والملوك الثاني والأسفار ذات الصلة والمسماة على أسماء الأنبياء، نجد أن اسم إسرائيل يعد أحد ثوابت أدب العهد القديم، خاصة بصيغة «بنى إسرائيل»، وذلك فى إشارة إما إلى دويلتى أورشليم والسامرة أو إلى الطوائف اللاحقة من اليهود والسامريين والجليليين والأدوميين والمسيحيين وغيرهم من الطوائف الدينية التى اعتبرت نفسها «إسرائيل الجديدة» بالمجاز اللاهوتى.

ولا غرابة فى صعوبة الربط بين أى من هذه «الإسرائيلات» فى العهد القديم أو المتعلقة بالعهد القديم وبين أية شعوب تاريخية بعينها. فهناك عدد من أسماء «الشعوب» تظهر لأول مرة فى نصوص العصر البرونزى، وتتخذ أسماؤها معانى متعددة على مر القرون. ومن الأمثلة على ذلك كلمة **عبرى**. فمع أن هذا الاسم الذى يطلق على لغة العهد القديم يعود إلى حقبة تكون التوراة، فإنه يستخدم للإشارة إلى شعب ويرجع إلى ما قبل ذلك بكثير ليشير إلى طبقة أو نوعية من الناس. وهناك تسميات مماثلة تظهر فى النصوص السومرية والأشورية البابلية والمصرية بصيغة **خابيرو** و **عِبيرو**، وهى تسميات تشير إلى أفراد وجماعات لم تكن مقبولة فى البنى السياسية المقبولة للتحالفات والانتماءات التى حكمت المجتمع. وكان هؤلاء «العبريون» يعتبرون «مارقين» بالمعنى الحرفى والمجازى للكلمة.

وتظهر كلمة **عمورى** لأول مرة فى النصوص المسمارية بصيغة **عمورو**. وفى أواخر العصر البرونزى المبكر، استخدم للدلالة على اتجاه جغرافى؛ فكانت الكلمة تعنى المناطق «الغربية». وهى كاسم تشير بصفة عامة إلى شعب تلك المنطقة. وفى العصر البرونزى المتأخر، تظهر الكلمة كاسم لإحدى مناطق الشام. وهناك اسم يشبهها من الناحية الصوتية ولكن دون أن تكون له علاقة بها وهو **عَمُو** وهى كلمة تشير أصلاً إلى عصا كان هؤلاء القوم يستخدمونها كسلاح، ويستخدم فى النصوص المصرية المبكرة فى إشارة عامة إلى أهل آسيا، خاصة الساميين والطوائف المرتبطة بهم ثقافيًا ممن سكنوا المناطق الصحراوية ودلتا مصر. وفى العهد القديم، يرد الاسم **عمورى** كبديل لمصطلح **كنعانى** فى إشارة إلى سكان فلسطين المحليين.

وربما كان لمصطلح **فلسطين** أكبر تنوع فى الاستخدام على مدار أكثر من ثلاثة آلاف سنة. وقد ظهر الاسم لأول مرة بصيغة **پليست** فى نصوص مصرية ترجع إلى القرن الثالث عشر ق. م. حيث يرد كاسم لشعب ويشير إلى إحدى طوائف المهاجرين من منطقة بحر إيجة أو ربما من ساحل الأناضول واستقرت على الساحل الجنوبى من

فلسطين وأخذت تغير على الدلتا. واستقرت هذه الطائفة فى النهاية داخل الأراضى المصرية التى كانت تشمل سواحل فلسطين. وفى الحقبة الآشورية يرد الاسم بصيغة پَلَشْتُو فى النصوص المسمارية؛ ويشير إلى منطقة جغرافية تغطى معظم فلسطين الجنوبية. وفى كتابات المؤرخ اليونانى هيرودوت فى القرن السادس ق. م.، ترد كلمة فلسطين كاسم جغرافى لمنطقة جنوب سوريا كلها.

ويبدو أيضاً أن هذا هو المعنى الذى استخدمه به الرومان بعد ذلك بقرون. واستخدم الباحثون الأوربيون مصطلح فلسطين منذ القرن السادس عشر بالمعنى الرومانى. وبعد الحرب العالمية الأولى، استخدمته حكومة الانتداب البريطانى وكذلك اليهود والمسلمون والمسيحيون الذين يعيشون فى المنطقة. وشيئًا فشيئًا أصبح يشير إلى الأراضى الواقعة غرب نهر الأردن. ومنذ ١٩٤٨ ومنذ حرب ١٩٦٧ بصفة خاصة، أصبح مصطلح فلسطين يشير إلى الأراضى التى لم تكن جزءًا من دولة إسرائيل. ومع ذلك استمرت دوائر البحث فى العهد القديم فى استخدام المصطلح بمعناه إبان حقبة الانتداب البريطانى ليشير إلى المنطقة الواقعة جنوب نهر الليطانى وجبال لبنان وحتى غزة وسيناء فى الجنوب ومن البحر المتوسط إلى فتحة ما وراء نهر الأردن إلى صحراء الجزيرة العربية فى الشرق. وشيئًا فشيئًا بدأ استخدام كلمة فلسطينى فى إشارة إلى السكان المحليين لهذه المنطقة الكبرى من غير اليهود، وبدأ الآن يتخذ دلالات عرقية محددة. وكان الفلسطينيون حسب ما ورد فى المعارف التوراتية عن سكان الساحل الجنوبى والشفيلا قبل إبراهيم، حيث يرد ذكرهم فى القصص بدءًا من سفر التكوين وحتى صموئيل الثانى. ويقال إنهم جاءوا فى الأصل من كفتور (كريت) وإنهم شيدوا مدنًا وممالك فى مناطق كجرار وغزة وعسقلان وعكا.

ويساء استخدام مصطلح كنعانى فى الدراسات الأثرية ودراسات الشرق الأدنى القديم حاليًا وذلك بسبب دأب الباحثين الأثريين على تعريف العصر البرونزى بأنه «حقبة كنعانية». ويستخدمه علماء آثار العهد القديم كما لو كان يشير إلى حقيقة عرقية ثابتة ثقافيًا. إلا أن هذا لا يتطابق مع أى واقع تاريخى معروف. فمصطلح كنعان اسم جغرافى بلا هوية تاريخية محددة؛ وهو لا يُعرف كاسم لشعب فى ذلك التاريخ المبكر. وصلته بساحل سوريا وفينيقيا أكبر من صلته بوديان فلسطين، ولا ينطبق على مدن فلسطين الكبرى حتى فى العهد القديم. وليست هناك حدود ثابتة لاستخدام مصطلحى كنعانى و إسرائيلى. فنجد مصطلح كنعان مسجلاً فى نصب مرنبتاح ومعه مصطلح إسرائيل كقرين له. فهما الأبوان المجازيان لثلاث مدن أبادها الجيش المصرى.

والطائفة التاريخية الوحيدة المعروفة التى تشير إلى نفسها باسم الكنعانيين هم التجار اليهود بشمال أفريقيا فى القرن الرابع بعد الميلاد. كما يقال إن تسمية كنعانى ترد فى العهد القديم كمصطلح أدبى وقصصى يناقض مع إسرائيل التوراتية. فهو مصطلح سلبى يطلق على عبدة الآلهة الأجنبية، خاصة بعل. وفى قصص سفر التكوين وحتى يشوع، يلعب الكنعانيون الدور الذى يلعبه الفلسطينيون فى أسفار القضاة وصموئيل الأول والثانى، والدور الذى تلعبه إسرائيل نفسها فى سفر الملوك الثانى؛ أى كمصطلح عام يطلق على أعداء يهوه.

ويعكس تطور تراث العهد القديم العملية التكوينية التى نشأت بها أسماء من قبيل إسرائيل وما يماثلها فى قصص العهد القديم عن شقف من الموروثات الشعبية الفلسطينية والأدب الذى أفلت من التمزق السياسى والتاريخى الذى شهدته الحقبتان الآشورية والبابلية المحدثة. وكانت نشأة القصص التوراتى عملية أوجدت إسرائيل كما نعرفها. وتعود جذورها الأولى إلى حقبة سيطرة أشور على فلسطين. أما مفهوم إسرائيل كما نعرفه من التراث فقد نشأ فى الحقبة الفارسية المتأخرة أو الهيلينية المبكرة، ولم يتطور بصورة كاملة إلا فى عصر المكابيين. وبعد دمار السامرة وأورشليم، وإبان إعادة الهيكلة التدريجية من جانب الفرس وخلفائهم الهيلينيين للأراضى التى فتحها الفرس، ظهرت إسرائيل التراثية فى التاريخ. وقد تم تعقب الجوهر الحقيقى لإسرائيل ومغزاها - ومجدها القادم ضمنًا - فى حكايات الآباء المؤسسين وقصص البرية فى القضاة والأساطير الكبرى التى تتناول العصر الذهبى للمملكة المتحدة. وتتردد أصداء المشاعر المثالية للمسيحانية الأولية المستقبلية فى هذا التراث مع التوكيد المتكرر لفكرة شعب واحد وإله واحد. وهذا الإله الملك الحق الوحيد لإسرائيل جديدة هو الذى سيحكم البقية المختارة من فوق عرشه فى هيكل أورشليم. وهذا الواقع الشاعرى للتدين هو إسرائيل التراثية.

الفصل الرابع

خرافات الجذور

١. قصص جذور البشرية

قد تبدو لنا قصة الخلق كما وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين على قدر كبير من السذاجة، إلا أنها لاتزال تعكس صورة العالم الذي يعايشه الناس. فالنور والتراب والهواء والماء، وهي العناصر الأربعة الأساسية لقصة الخلق، تتطابق مع العناصر التقليدية في الفلسفة الهيلينية، ألا وهي التراب والهواء والنار والماء. كما أنها تتفق مع التجربة. فهناك ضوء ساطع يتحكم في النهار وضوء خافت في الليل. وهذان الضوءان والنجوم هم الأساس في أشكال التقويم عندنا، وتدلنا على مواقيت أعيادنا. والتراب والهواء والماء هي جوانب ثلاثة أساسية للعالم الذي نعايشه. وهي عناصر كل منها مستقل عن الآخر، ويمكن القول إن كلاً منها له أنماط حياته المستقلة كالحيوانات والأسماك والطيور. كما يسمح التراب للنباتات والأشجار بكل أنواعها بالنمو، فمنها ما يمدنا بالغذاء ومنها ما يمتعنا بالجمال. ومن ذا الذي ينكر أن الأرض تلد الحيوانات كما يلد البحر مخلوقاته؟ وصورة السماء وهي تحمل الماء عاليًا من فوقنا، وصورة الأرض وقد أحاط بها البحر وهي طافية فوق سطحه هما مجازان نشأ من ملاحظة المطر والعواصف من ناحية والينابيع وعيون الماء والأنهار من ناحية أخرى.

وحين نأتي إلى البشر، نجد أن الشاعر الذي كتب قصة الخلق في سفر التكوين لم يكن أول من تصور أن الإنسان فريد في نوعه وذو مكانة خاصة. وقليل من البشر من لا يراودهم هذا التصور. كما لم يكن راوي قصة الجنة أول من قدم الصورة بطريقة مختلفة. وكيف كان البشر؟ كانوا كالآلهة وخُلقوا على شاكلتهم كما ورد في سفر التكوين (٥: ١). ولم يخل الأمر من مغزى حين وصف النقاد القدماء البشر وصفًا ساخرًا بأنهم «آلهة بأقدام من صلصال». كانوا ذكورًا وإناثًا كالآلهة والإلهات في كل معابد الأرض. كانت صورتهم كصور الآلهة في المعابد. ولعل الشاعر ابتسم حين نطق

بهذا المجاز، وما كان ليستطيع أن يطرد من ذهنه قول إرمياء الساخر بأن أفضل ما يمكن قوله عن هؤلاء الآلهة هو أنهم من خلق بشر مهرة؛ إلا أن هذا لا يعد مبرراً لرفض حسية المجاز أو سخريته. ولا ينبغي لنا أن نرفض الفكرة المتناقضة في قصة الجنة بأن الحيوانات والبشر على السواء جاءوا من الأرض وأن الحياة هي الإلهية لا البشر. ولم تُوضع الحياة ولا الحكمة في حوزة البشر تماماً، ولم تبق معهم. فالحياة لم تبق مع الإنسان إلا لبعض الوقت كما لو كانت زائراً له، ومن الصعب الظن بأن البشر حازوا الحكمة بحق. وإن وجدت هنا أو هناك بالصدفة، فإننا نطلق عليها «وحياً». ومما لا يليق بأهل اللاهوت أن يتشاحنوا حول ما إذا كان أول من خُلق رجلاً أم امرأة وحول من جاء منهما بالخطيئة إلى الدنيا. وكلتا الفرضيتين تشوهان قصة التكوين التي تشملنا جميعًا في كل من الطرفين في الجنة، في آدم باعتباره المصدر «الترابي» «لإنسانيتنا» (أدَماه/آدم)، وفي حواء بوصفها «أم كل حي» (حيڤاه). وتصور القصة ألوان الاغتراب المتأصلة في آدميتنا؛ المرأة من الرجل الذي تحبه وكلنا من التراب الذي خلقنا منه. ولا سبيل لأن ننكر التناقضات الساخرة التي تصمنا بها القصة. وعلينا أن نفكر من هذا المنظور في البشر المتأثرين بسخرية سفر التكوين (١: ٢٦) المأساوية. فقد خلق الله العالم خيرًا من منظوره؛ ثم خلق البشر على شاكلته.

وهل تتحدث قصة الجنة عن أول البشر التاريخيين؟ وهل تنص على أن هؤلاء البشر عاشوا في جنة في بدء الزمن؟ وهل نشأ الكون كله في غضون ستة أيام ومليء بالطبقات الجيولوجية والحفريات لاختبار إيماننا؟ أم أن علينا أن نضع تصورات عن أن الأيام السبعة قد تعني بلغة الرب سبعة ملايين من السنين؟ وهل هذه القصة معرضة للخطر حقًا أمام أية رغبة حديثة في قراءة علم الأرض وعلم الإنسان بقدر من الذكاء؟ هل كتب علينا أن نتجادل من جديد في كل جيل حول ما إذا كان ثم تناقض بين علمنا بتاريخ العالم وعملية تطور الحياة في الماضي وبين العهد القديم؟ بالطبع لا.

كان واضعو نصوص العهد القديم لا يعرفون الا القليل الثمين عن الماضي القريب ولا يعرفون شيئًا عن الماضي البعيد. ولم يكن لديهم مرايا سحرية ولا أي علم خاص؛ ولكنهم كانوا يجيدون نظم الشعر والقصص. وكان لاهوتهم يتسم بالمغامرة وفي بعض الأحيان بالشجاعة، ولو أن فلسفتهم كانت عادية. وتأخذنا قصصهم لا إلى الوراء حيث بدء الزمن، بل إلى زمن خيالي، إلى زمن أسطوري قبل أن يصبح العالم على ما هو عليه. وهو زمن محصور داخل الفراغ الفوقي المتسامي لأرض قيدِم الأسطورية التي

يحدث الاتصال فيها بين دنيانا وبين ما هو فوقي متسامٍ. وهنا ولد عالمنا في القصة، ومن قديم يبدأ القصص.

ولا تبدأ قصة الجنة بأول البشر «آدم»؛ بل تبدأ بالإنسانية متجسدة في فرد. وهذا هو المقصود باللفظ العبرى أدام، فهو لا يعني الذكر ولا الأنثى؛ فهذان يأتيان في موضع لاحق من القصة. وما معنى أن تكون إنسانًا؟ هذه قصة قديمة آتية من زمن كان معظم البشر فيه يعملون بالزراعة، وكانوا جميعًا يعيشون على المزارعين كما هو الحال اليوم. والمزارعون يتعيشون من الأرض بالطبع. وهكذا تنبئنا قصتنا بأن هذه الإنسانية (أدام) خُلقت من قطعة من الأرض (أداماه بالعبرية). وهذه التورية على اللفظين أدام و أداماه هي التي تقوم عليها القصة فنبدأ من التراب الذي خُلقنا منه، ثم إلى التراب نعود عندما نموت. والموضوع هنا هو جوهر الإنسانية في عالم مجازي، والسبب في خلق يهوه الرب للإنسان أولاً هو أن يجعله بستانيه؛ فكانت الجنة في حاجة اليه. وفي مرحلة لاحقة من القصة، عندما يتحول الإنسان إلى آدم وحواء، يصبح آدم هو المزارع الذي يخوض معركة حياته الخاسرة مع الأرض، ويغترب عما جعله في هذا الوضع. وهذا الإحباط لا ينتهي. فلا حاجة بنا لأن نحضر جنازات عديدة لكي ندرك تحول الإنسانية النهائي إلى التصالح السلمي مع جوهره. والقصة حادة من الناحية الإدراكية.

ولا تتخلى قصة الجنة عن روح المرح في تناولها لماهية المرأة. فالجدل حول مساواة المرأة ووصف القهر الناجم عن خضوعها للرجل بما حظي به من قوة ومال لم يبدأ بالمناداة بحق المرأة في الاقتراع. فلا شك أن هذا القاص كان من أوائل المنادين بحقوق المرأة. ويبدأ تناول القصة للاغتراب الجنسي بحقيقة بسيطة نعلم جميعًا أنها من أشد جوانب الإنسانية إيلامًا: «ليس جيدًا أن يكون آدم وحده». فالرب باعتباره أو من يلاحظ ذلك يقرر أن يخلق مخلوقًا ثانيًا ليكون «زوجًا» لإنسانه، على أمل أن يتغلب على مشكلة الوحدة. والمهمة التي توكلها القصة ليهوه هي خلق مخلوق كالمخلوق الأول تمامًا. فيصبح هناك الآن طريقتان بسيطتان لفعل ذلك يعرفهما كل قروي قديم. الأولى هي طريقة الخزاف. والمهمة تبدو يسيرة: استخدم نفس المواد الأولية وبنفس الطريقة. وهكذا يأخذ يهوه الرب بعضًا آخر من التراب ويشكل مخلوقًا آخر، ويقدمه للإنسان. وفي هذه القصة يصبح إله القصة ضحية لروح المرح عند الراوي، فيضطر لأداء دوره حتى نهاية المشهد. هناك شئ خطأ! لا جدوى. يظل الخالق يشكل مخلوقًا تلو آخر مرارًا وتكرارًا، وفي كل مرة يقدمه للشخص الذي كان قد خلقه في البدء. وفي كل مرة

يبدي الشخص سخطه. وما يأتي به الإله ليس صحيحا تمامًا، فهو لا يصلح قرينًا له تمامًا. وقد نتصور أننا نسمع شكواه ليهوه المعين وهو يقول: «لا هذا حصان. وهذه بقرة؛ وهذه قطة!». ولا يكون أي منها شبيهًا بالشخص تمامًا؛ ولا يصلح أي منها للتغلب على الوحدة. وبهذه الطريقة خُلقت كل دواب الأرض وكل طيور الجو، ولكن الخالق أصبح بعد ذلك في حيرة من أمره.

ثم يحاول يهوه الرب مرة ثانية بطريقة البستاني، ويصبح أول مستنسِخ في العالم. فإذا أردتَ نباتًا ثانيًا شبيهًا بالأول، فإن أفضل السبل إلى ذلك هو أن تَستعين بجزء من النبات الأول. وهو ما يصلح أيضًا مع البشر؛ فالشيء من الشيء. وتتحرك مشاهد القصة بسرعة بغرض اختتام المشهد بأغنية شهيرة قديمة عن الأسر والسيادة. فيدفع الإله الإنسان إلى النوم ثم يأخذ بعضًا من ضلوعه ويشكله في صورة امرأة، ثم يأتي بها إلى ما تبدأ القصة في الإشارة اليه بلفظ «الرجل». وعلى الفور وبدون أدنى جهد لإخفاء سخطه على الإله، يغني الرجل قائلاً: «هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي»، وهو استشهاد بمثل غامض عن الزواج تختتم به القصة.

ولا تنتهي القصة بتحويل الشخص إلى ذكر وأنثى. فليس هذا من سمات عالم الواقع. وكلنا نعلم ذلك. إنه عالم قاسٍ ذلك الذي نعيش فيه نحن والجمهور المتلقي للقصة. وما قصة الجنة إلا سلسلة أنساب. إنها قصة خيالية تقدم رؤية للواقع تساعدنا على فهم حقيقة الأشياء، وحقيقة الإنسانية في هذه الحالة تحديداً. فقصة الجنة ليست قصة عن مكان حالم لا يحس أحد فيه جوعاً ولا يعاني فيه أحد ولا يموت فيه أحد. بل على العكس؛ فهدف القصة هو عالم الواقع الذي نعيش فيه والذي ألفنا فيه الجوع والمعاناة والموت، ويساعد كل منها على توكيد بشريتنا. والقصة لا تتحدث عن التاريخ. بل تتحدث عن واقع الحياة الإنسانية وكيف تتحدد هويتنا من خلال جوعنا وآلامنا وموتنا.

إنها قصة شديدة الطموح. فمع أن قصة الجنة تفسر غالبًا بأنها قصة «الخطيئة الأصلية» والصراع بين الشر والخير وبين الشيطان والله، فهي في الحقيقة لا صلة لها بهذه الأشياء على الإطلاق. فهي أكثر دقة وهشاشة. فيهوه والثعبان الناطق لا يمثلان الخير والشر أو الله والشيطان. بل هما شخصيتان في قصة؛ ولا يمثلان إلا ما يقولان وما يفعلان فيها. فيعكس يهوه العالم الإلهي، أما الثعبان فليس شراً، بل مجرد ثعبان ناطق أليف يعرف حقيقة ما يحدث في القصة. وهو يساعد البشر على كسب معارفهم المحدودة. وبغض النظر عن قيمة هذه المعارف، فالثعبان يعاقب على مساعيه بشأنها بإقصائه إلى الأبد عمن تودد اليهم.

والقصة مرسومة بخطوط سريعة وبألوان جريئة. فمعنى أن يكون الإنسان إنسانًا هو ألا يكون شيئًا في حد ذاته. والإله وحده هو الذى له قيمة باقية. والحياة معناها مشاركة الإله. ويأخذ الرب هذه القطعة التافهة من الصلصال وينفخ فيها فتتحول إلى مخلوق حي. والموت هو عودة الإنسان إلى جوهره. فالبشر ليسوا آلهة، والقاص وجمهور متلقيه يعرفون ذلك. وقد ينظم المرء شعراً عن روح الرب ونفخته، ولكنه لا يبقى. ولا بقاء للبشر؛ فهم يموتون. ويطالعنا هذا المجاز مرة أخرى في موتيفة الحكمة. فالبشر ليسوا أذكياء بطبيعتهم. وقصتنا تدرك ذلك جيداً. والبشر في حاجة إلى تعلم المعرفة. وأكثرهم حكمة يتعلمون كيف يعلمون أنهم لا يعلمون. فبعد أن أكل بطلا قصة الجنة الفاكهة المحرمة لنيل الحكمة، لا يعلمان إلا أنهما عاريان.

ويبدأ الأمر في مشهد هزلي وساخر. فيطلع الإله الإنسان بأن الجنة كلها مسخرة له، ولكن هناك مطلبًا واحداً: لا تأكل من ثمار شجرة معرفة الخير والشر لئلا تموت. ومن المهم أن نتذكر أن البشر في هذه القصة لم يكونا على قدر كبير من الذكاء بعد. فهما لايزالان يجهلان أنهما عاريان. لذا فهما لا يدركان الفكرة الغريبة وأداة القهر وفحواها أن المعرفة لها خطرها وقد تقتل من ينالها. ومع ذلك فمن المؤكد أن جمهور المتلقين ما كان ليغفل عن مثل هذا الصدى التوكيدى لعالم الواقع. ولا يتلاشى نعيم جهل الإنسانية إلا بدخول الثعبان الناطق الودود إلى القصة. وعلى خلاف البشر، فهو ثعبان يفهم. بل إن الثعبان أكثر حكمة من أى من مخلوقات الرب الأخرى. وعندما تنبئه المرأة بخطورة شجرة المعرفة، فهو يأخذ ما قالته حرفيًا، وينبئها بأن الرب يعلم أن هذا ليس صحيحًا، ويشرح لها أنها لو أكلت هذه الثمرة فلن تموت؛ بل ستفتح عيناها وتنال المعرفة وتصير كالرب. فشجرة المعرفة هي في الحقيقة شجرة للمعرفة! فتنظر المرأة إلى الشجرة وتراها من جديد، ولا ترى خطورة النذر الإلهية. وتصبح الشجرة جاذبية في عينيها، وترى في تناول ثمارها سبيلاً لنيل المعرفة.

وفي المشهد الذى تقرر فيه المرأة وزوجها مصيرهما في أيديهما، تركز القصة على تناقض ضمني واغتراب بين الوعي الإنساني والحكمة الإلهية، وهي رؤية مماثلة للإصحاح الأول من سفر التكوين. وبأداء المرأة لدور الإنسان عامة في قصة الجنة، فهي تأخذ العالم كما يبدو لها من منظورها هي. وتستكشف قصة الجنة هذه الرؤية الإنسانية حين ترى المرأة في تناول الثمرة المحرمة خيراً؛ لأنها ستهبها المعرفة. وعندما تمد يدها لتناول الثمرة، تقدمها القصة في صورة فيلسوف ينشد الحكمة، فترتدى عباءة الملك الفيلسوف. فهي سليمان سفر الجامعة؛ فقد وهب حياته هو أيضًا للسعى

إلى الحكمة وينتهي به الأمر بأن يدرك أنه كان يطارد الريح. وما من فيلسوف يقدم مثل هذا النقد الذاتي كما يقدمه قاص حكاية التكوين إلا في سفر الجامعة.

ثم تتحقق نبوءات الثعبان الحرفية؛ فتنفتح أعين المرأة وزوجها، وينالا المعرفة والوعي. ولكن ما هي المعرفة التي ينالاها؟ ما هي المعرفة والوعي الإنساني؟ يجيبنا القاص بسخرية ثقيلة؛ فيلخص المعرفة الإنسانية بأنها سمة إلهية كبرى تميزنا عن سائر الحيوانات وتجعلنا في درجة أقل قليلاً من الملائكة بلغة العهد القديم. وما هي المعرفة؟ لا أقل من معرفة أننا عراة! ولا تتوقف السخرية عند هذا الحد. فما أن يدركا أنهما عاريان، فإنهما ينشغلان بقطف أوراق الشجر لإخفاء كل ما عرفاه! وتصيب المعرفة الرجل والمرأة بالخوف كما تصيبنا؛ فيخافا عريهما ويختبئان حين يمشي يهوه في الجنة.

والنبوءة الثانية أنهما سيصبحان كالآلهة، وهو ما يتحقق أيضًا بصورة ما كما ينبئنا الرب نفسه في ختام القصة. ومع ذلك تتحول الثمرة إلى تراب في أفواههما. وفي المشهد التالي، يسمعان صوت الرب الإله ماشيًا في الجنة «عند هبوب ريح النهار». واللغة هنا تكشف عن معان ضمنية ساخرة من فرص إبداعية ضاعت نتيجة لافتقار الرجل وامرأته إلى «خشية الرب» وثقتهما في فهمهما لما هو خير. وبمعرفتهما الإنسانية يختبئان، بينما تحركهما الروح «لخشية الرب» والى بداية المعرفة. ويقول آدم إنه عندما سمع يهوه الرب قادمًا اختبأ خشية منه. وتنشأ هذه الموتيفة عن قلق العري. وبعد فشلهما في فهم «خشية الرب» (البصيرة والفهم)، يعايشان الخوف من معرفة عريهما؛ أي معرفة جهلهما من منظور فلسفي. وهذا هو جوهر «خشية الرب» في تراث الحكمة التوراتية.

وتساعد موتيفات الهزل الساخر في مشهد عرى المعرفة الإنسانية على إعداد الجمهور المتلقي لمشهد الاستجواب الذي يفتتح بعد ذلك مباشرةً. فرد يهوه لا يتناول مسألة أن تخويف الإنسان بل يسأله: «من أعلمك أنك عريان؟». من الواضح أن هذا الإله يدرك أنهما لم يكونا من الذكاء بحيث يلاحظا ذلك بأنفسهما. فيستغرق الأمر فترة قصيرة حتى يسأل ويخرج باستنتاجه البلاغي: «هل أكلتَ من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها؟». وسرعان ما تحل المعاني المتضمنة في هذا الحدس توتر القصة. فيهوه سيتفهم كما سبق أن قال الثعبان الناطق من قبل. فهذه الشجرة لم تهب المعرفة.

ويلي ذلك مشهد ساخر قصير يحاول فيه الرجل وامرأته أن يبعدا اللوم عنهما طبقًا للترتيب الذي أراده الشاعر: من المرأة إلى الثعبان، ومن الرجل إلى الرب مع التفرقة

الحادة بين الجنسين في قوله: «المرأة التي جعلتها معى ... ». ثم يبدأ الإله فى رسم أقدار المتآمرين الثلاثة بلعناته. وكما فعل فى قصة برج بابل، يقضي بالفرقة بين من تعاونوا معًا؛ والفُرقة هي قدر لغاتنا؛ وهي تكمن في كرهنا وجنسنا وإنسانيتنا. ويُكتب على المرأة أن تشتاق إلى من يسود عليها. يُكتب عليها فراق حبها، وهو ما لا يعود عليها إلا بالألم والتعب. وتُرد تفرقة الرجل بين الجنسين عليه فى سخرية واضحة: «لأنك سمعتَ لقول امرأتك ... ». ولعنة أدم هي لعنة الإنسان. ويتلاعب المؤلف مرة أخرى على تورية أدام و أداماه: الإنسانية والتراب الذى هو جوهرنا. وتكتب علينا الفرقة بحيث تتردد أصداؤها في شوقنا إلى التصالح الذى هو الموت. وهذا هو عالم مرجع القصة.

ولايزال لدينا مشكلة مع حبكة القصة. فهل تناول ثمار شجرة المعرفة يؤدى إلى الموت؟ فآدم وحواء يبقيان على قيد الحياة في القصة وفي قصص تالية. فقصتهما ليست قصة عن فنائهما. ففناء الإنسانية وجوهرها الطيني واضحان ضمنًا من أول مشاهد القصة. وترتبط موتيفة الموت ارتباطًا مباشرًا بالمعرفة. والمجاز هو في الحقيقة بيان لفقر المعرفة الإنسانية والفهم الإنساني مقارنة بحكمة الرب. وتظل مشكلة الفناء معلقة بعد اللعنات. وهي موضوع المناجاة التي تختتم بها القصة. وهنا يسأل يهوه الرب نفسه عما ينبغي عمله بعد أن أصبح البشر كالآلهة «عارفًا الخير والشر». وماذا يحدث إذا «أخذ من شجرة الحياة وأكل وعاش إلى الأبد؟». إن يهوه لا يطرد البشر من الجنة إلا للحيلولة دون تحولهم إلى آلهة. ويعين الكروبيم المتوحش «لحراسة الطريق إلى شجرة الحياة». والعودة مستحيلة ولا نستطيع أن نعود قيدمِ؛ فالطريق إلى شجرة الحياة مغلق وحراسه من الوحوش مسلحون بسيف ملتهب سحرى يقطع في كل الاتجاهات في وقت واحد ولا سبيل لتفادى ضرباته. وتعمل خاتمة القصة على مضاعفة الاغتراب الثلاثي لمصير الإنسان. وهذا هو الموت الذى صنعته استقلالية الإنسان؛ ذلك الحافز الذى يدفع الإنسان لفعل ما يراه خيرًا، ليصبح كالرب، ليختار لنفسه، لينال معرفة الخير والشر؛ وهذا كما تقول القصة هو ما يخرجنا من جنة يهوه، من طريق الحياة، حيث نصبح عبيدًا له ونحيا.

وحياة التقوى والخضوع هى الحياة التى تصورها إيديولوجيا هذه القصة. والصوت القصصي في القصة على علم بيهوه التراثي. كما يوحي استخدامه السخرية بالمعارضة الإلهية لقيمة الإنسان الذاتية. ولا تخلو القصة من نقد للتقوى التى تصورها. فهذا الإحساس بالملاحظة النقدية والذى يميز العديد من قصص التوراة هو الذى

يميزها عن الدعاية الدينية. فالرب والإنسانية لا توافق بينهما. وكل ما يلى ذلك فى العهد القديم ناجم عن توتر هذه العلاقة.

وهناك عدة قصص فى العهد القديم تتفق مع روح قصة الجنة، وتستعين عدة قصص أقل مكانة بنفس أساليب إعلان المصير لتفسير الطريقة التى أصبح بها عالمنا على ما هو عليه. وتتناول هذه القصص الحاضر لا الماضى. فهى تتحدث عن العالم الواقعى لراوى القصة. وكقصة الجنة وقصة الخلق من قبلها، لا تنبئنا هذه القصص بما فعله الرب فيما مضى، بل عن رؤية المؤلفين الضمنيين وجمهورهم المتلقى لعالمهم. فتكثر التوريات والأسماء ذات المعنى. وكما يعبر الاسم العبرى لآدم عن إنسانيتنا، وترجيع اسم حواء لكلمة «حياة» (التكوين ٣: ٢٠)، فإن اسم هابيل (من «هبل» أى الندى: التكوين ٤: ٢) يعكس هشاشة حياتنا؛ و «أنوش» (التكوين ٤: ٢٦) هو نفس اللفظ الذى يطلق على «البشر» الذين ينحدرون منه. واسم نوح يردد صدى قصته بصورة ساخرة. فالإنسانية «تستريح» (ناح) أخيراً من غربتها عن الأرض. ويعكس اسم «بابل» الهمهمة التى علت بين جدرانه وعن التجربة اليومية لاغتراب التواصل الإنسانى.

وتبدأ القصص التى تم جمعها فى أول أسفار العهد القديم بقصيدة تصور بدء العالم. وفى هذه القصة، تلمس الروح الإلهية الفوضى فتفصل ما كان ممتزجاً وتأتى بالنظام من الظلام الحالك. وتخلق عالمًا تقدمه القصة بأنه من عمل الرب، عالم يراه الصانع الإلهى خيراً. إلا أن القصص التالية من قصة آدم وحواء فى الجنة إلى حكاية بناء مدينة بابل وبرجها تزيد من تعقيد الحبكة قبل أن يصبح العالم شيئًا قد نعتبره تاريخيًا. فتنبئنا هذه القصص بسعى الإنسان إلى الحكمة ومخاطر ضعف المعرفة. وهى قصص هزلية ساخرة، ويتم تقديمها فى تيار من التلاعب اللفظى والتورية. وتنتهى بقصة شكية عن التوافق والسلام بين البشر من أجل بناء شئ لأنفسهم: مدينة عظيمة لها برج يطاول السماء! والمؤلف بمرآة أورشليم البابلية وببرجه الذى لا يخفى صهيون داود ذا الشهرة الأسطورية يقدم لنا عالمًا فى حالة صراع مع الرب، ينفذ البشر فيه إرادتهم ويصنعون عالمًا يرونه خيراً. إنها قصة دينية، إلا أنها لا تتوقع خيراً كثيراً من عالم كعالمنا. وتدور كل هذه القصة من الإصحاح الأول إلى الحادى عشر من سفر التكوين حول الصراع والاغتراب.

٢. عن الأمم والأبطال

تطالعنا فى سفر التكوين قوائم بأسماء ملحقة بالعديد من أنواع القصص وتقدمها. والقوائم نفسها ليست شيقة فى قراءتها، وكثير من الناس يتخطونها اليوم حين يقرأون

العهد القديم؛ ومن الناس من يتحملها من أجل القصص التى تحيط بها. إلا أن هذه القوائم تقع فى قلب خط القصة المحورى. فتدور قصص موسى فى البرية والتى تم جمعها فى الأسفار الأربعة التالية من أسفار موسى الخمسة حول بنى إسرائيل مثلاً، فى حين يبدأ سفر التكوين من منظور وحدة الجنس البشرى. وتظل رؤيته دائماً أوسع نطاقًا من رؤية بنى إسرائيل وحدهم.

وتعد «مائدة الأمم» فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين وقصة برج بابل فى الإصحاح الحادى عشر من نفس السفر قصصاً موازية بديلة. ونظراً لاستقلاليتهما فكرياً، فهما لا يُقرآن كما لو كان الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين حدث بعد الإصحاح العاشر من نفس السفر. فهما تثيران نفس الواقع التعليلى. وتبدأ كل منهما فى عالم خيالى من وحدة البشر. فتنطلق إحداهما من الطوفان وأسرة نوح، وتبدأ الأخرى بشعب واحد يتحدث لغة واحدة جاء من أرض قيدم الأسطورية إلى وادى شنعار. وتقدم كل منهما رواية عن الطريقة التى نشأت بها شعوب الأرض المتعددة كل بأرضه ولغته الخاصة. وهو ما نجده فى سفر التكوين مع تقديم شجرة نسب تصور أسرة بشرية واحدة. وتقدم قائمة النسب هذه «آباء» بلاد العالم القديم ومدنه وشعوبه: كنعان والساميين وترشيش ورودس وكوش ومصر وسبأ وبابل وأكد وصيدون وغزة والعديد من الأمم والأماكن التاريخية والقصص الأخرى. ويأتى ترتيبهم جغرافياً حسب القارات الثلاث الكبرى المعروفة للشرق الأدنى القديم. فيمثل سام وحام ويافث أسيا وأفريقيا وأوربا. وتلعب الأسماء الجغرافية أدوار شخوص القصة. ويقدم هذا النوع من القوائم مجموعة قصصية ممتدة وإبداعية. وتدلنا الملحوظات التفسيرية التى تشرح جذور الشعوب الساحلية وتتعقب جذور الفلسطينيين إلى كفتور أو تضيف ملحوظة تاريخية عن العصر الذى انتشر فيه الكنعانيون فى بلادهم على الطريقة التى كانت تدرس بها الجغرافيا القديمة. وهناك قوائم أسماء أخرى مماثلة فى سفر التكوين كتلك التى وردت فى الإصحاح الرابع منه تقدم لنا قصص جذور وحكايات عن المهن والأعمال. فجابل هو أبو الرعاة والبدو، وأخوه جوبل جد كل من عزف الناى. ويعطى للثنائى توبال وقايين دور سيدى صناع المعادن البدو. وهناك قوائم أخرى كنسب إسماعيل فى الإصحاح ٢٥ من سفر التكوين تتعقب التحالفات السياسية وتحللها. وهناك قوائم أخرى كقائمة عيسو فى الإصحاح ٣٦ من سفر التكوين عن أدوم تقدم لنا قوائم بالأسرات الملكية لدول العصر الحديدى.

وتقدم لنا حكاية برج بابل رؤية تختلف عن رؤية الإصحاح العاشر من سفر التكوين؛ أى رؤية عن جذور الأمم والفُرقة بين أبناء جنس بشرى واحد. ولا تولى القصة

اهتمامًا بأية أمة بعينها. فهي قصة تفسر أسباب فُرقة الشعوب وتعدد لغاتها وعجز البشر عن الوفاق فيما بينهم كما هو الحال اليوم. كما تعرض القصة التيمة المأساوية لسعي البشر جميعاً لإعلاء مكانتهم.

وبعد قصة برج بابل، تواصل خاتمة الإصحاح ١١ من سفر التكوين تيمة خاتمة هذه القصة. وباستخدام قائمة نسب سام الطويلة، يرسم الراوي صورة جغرافية أخرى، ويقدم لنا هذه المرة قائمة بالمدن المتحدثة بلغات سامية بشمال الرافدين تنتهي بأسرة إبراهيم الأصلية. وتحظى المدن الأشورية القديمة كتيراش وناحور وحاران التي كانت أكبر المراكز التجارية في شمال بلاد بين النهرين بأدوار قصصية باعتبارها على أسماء إخوة إبراهيم. واسم إبراهيم نفسه ليس اسماً يطلق على مدينة، بل هو «اسم مجازي». ففي سفر التكوين (١٧: ٥) يدعى إبراهيم أبِر هامون (أبو الأمم). وإبراهيم بوصفه أبي فلسطين هو موتيفة الحبكة المحورية في القصص التي تم جمعها في الإصحاحات ١٢-٣٦ من سفر التكوين. وهي تنبئنا كيف جاءت كل شعوب فلسطين إلى أرضها وكيف نشأت لغاتها وأممها. فكان لوط جد عمون ومؤاب في ما وراء نهر الأردن. وتمثل رفقة زوجة إسحق وأبوها بتوئيل، وليئة وراحيل زوجتا يعقوب وأخوهما لابان رباطًا وثيقًا بين إبراهيم والآراميين في شمال ما وراء نهر الأردن وسوريا. ويمثل عيسو أخو يعقوب أبا أدوم وسعير. وهو يربط إبراهيم بالجنوب والجنوب الشرقي. ويربطه إسماعيل أخو إسحق بالقبائل العربية العديدة التي كانت تقطن حواف الصحراء. ويصبح إبراهيم من خلال محظيته قيطورة جد الطوائف العربية الأخرى في السهل. ويعقوب في صراعاته مع الجميع بما فيهم الرب يمثل شعب إسرائيل القديم؛ ويتم تقديمه كوالد لاثني عشر ولداً هم أسباط بني إسرائيل الاثنا عشر الأسطوريون. ويوسف هو أبو مرتفعات أفرايم ومنسى الفلسطينية، بينما يلعب يهوذا دور الاسم الذي أطلق على مرتفعات الجنوب وجد داود. والواقع التاريخي ليس هو الذي يخلق قوائم الأنساب؛ فالروابط بين القوائم تخلق وعياً ذاتياً التقارب والتباعد بين مختلف الطوائف.

وهناك خيالات عن الهوية الذاتية تنمو مع القصص والأنساب. والعديد من هذه القصص تعد قصصاً إيجابية ولكن بلا داع. ويعد الإصحاح ١٩ من سفر القضاة و الإصحاح ٣٤ من سفر التكوين بما يحتويان عليه من حكايات اغتصاب تؤدي إلى مذابح بين سبط بنيامين ومدينة شكيم مثلين واضحين على الجانب المظلم من تصور الذات. وقصة إسحق في جرار (التكوين ٢٦) من ناحية أخرى، وسلسلة قصص الصراع بين يعقوب ولابان (التكوين ٣١) وبين راحيل وليئة (التكوين ٣٢) وبين يعقوب

وعيسو (التكوين ٢٣) هي قصص صراعات تم حلها. ويتم تقديم الفلسطينيين في جرار كشعب طيب ومحب للسلم يعقد معه إبراهيم وإسحق أوثق العهود (التكوين ٢٠ و٢٦). وكان حثيو حبرون هم الذين تم شراء مدافن الآباء المؤسسين منهم (التكوين ٢٣). ويارك ملك شاليم أبرام وإخوته في السلاح من المدن المحيطة بالبحر الميت (التكوين ١٤). حتى المصريين كانوا جيرانًا طيبين للآباء المؤسسين (التكوين ١٢ وقصة يوسف، التكوين ٣٧–٥٠). وكان إليعازر الدمشقي وريث إبراهيم (التكوين ١٥). وتستمر الاستعانة بمثل هذه الإشارات إلى عالم فلسطين الأوسع نطاقًا في أسفار الخروج ويشوع والقضاة وصموئيل وأخبار الأيام، وتمتد هذه الشروح الجغرافية عن الانتماءات والتحالفات إلى العماليق والكنيين واليبوسيين والجبعونيين وغيرهم. ومن ناحية أخرى يلعب الفلسطينيون والكنعانيون أدوار العداء الشديد ويمثلون العقيدة الدينية الزائفة.

والصراع في معظم قصص العهد القديم لا يقوم على الكراهية العرقية، ولو أنه يبدو كذلك في الغالب. والقطبية ممثلة في بني إسرائيل وكنعان – وكلاهما واقعان زائفان في جوهرهما – تحددها بنية لاهوتية لطائفية من سفر الخروج إلى سفر الملوك الثاني. وباتباع بني إسرائيل لمشيئة يهوه الذي يخرجهم من مصر ويقودهم إلى أرض المعاد حيث يحكمهم باعتباره مليكهم، فإنهم يلوذون بحماه. فيهزم أعداءهم وينقذهم بمخلِّصين ملهمين وملوك مسيحانيين. وبلغة التقوى اللاهوتية «يمشي شعب إسرائيل على طريق يهوه»، في «طريق الأبرار». وفي هذا النموذج التحليلي، يعد العموريون والكنعانيون والفلسطينيون نماذج «للكفار» الذين «يمشون في طريق الشيطان». والتناقض حاد وطائفي ضمنياً. فمن ليس معنا نعتبره ضدنا. وفي سفر الملوك الثاني، تفسد «الزوجات الأجنبيات» سليمان أولاً ثم بني إسرائيل جميعًا في تنويعة عزرا. وتجر المملكة الشمالية بمليكها الشرير يربعام شعب يهوه إلى «طريق الكفار» أي «طريق يربعام»، ويكون مصيرهم الدمار كمن سبقوهم من الكنعانيين والعموريين. وتؤدي إصلاحات ملوك أورشليم الأتقياء كحزقيا ويوشع إلى تأجيل حلول «يوم الغضب» على يهوذا. إلا أن يهوذا أيضاً تدان لغطرستها وخروجها عن طريق ربها. ويختتم سفر الملوك الثاني بنبذ يهوه لشعب من خلقه، فيدمر أورشليم التي سكن فيها اسمه. والقصة مأساة لا دعاية قومية.

٣. عن شعب الرب

حين ينص الإصحاح ١٩ من سفر الخروج على أن بني إسرائيل هو شعب الرب

وأن يهوه هو رب بني إسرائيل، فإنه يعكس رؤية إلى العالم كانت شائعة في العالم القديم. وهناك تيمة مماثلة في أنشودة موسى في الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية وهي ترى العالم مقسماً بين الآلهة والأمم. وتقدم هذه الأنشودة بني إسرائيل باعتباره إرث يهوه. فعندما خُلق العالم، كانت هناك شعوب مختلفة، لكل لغته ونمط تعبيره الديني. والعلاقة بين الآلهة والأراضي هي تأمل عقلاني للسياسة الدولية. فبنى الفكر الديني في القصة ترى أن العالم الإلهي والعالم البشري كلٌ يعد انعكاساً للآخر. فرب كل أمة يحميها ويرعاها ويقرر مصير حياتها السياسية. ويرتبط قدر الرب في عالم قصصي كهذا بقدر شعبه ارتباطاً لا انفصام له. ومن خلال طاعة الشريعة التي يفرضها الرب على الملك باعتباره عبداً للرب وعلى الأعراف التي تعد من صنع الرب، يلبي المرء شروط التقوى. وإذا تصرفت الآلهة في العالم وحمت شعوبها وضمنت بقاءها ومصيرها، فإن المرء يطلب عالماً إلهياً لا يقل تعقيداً عن العالم السياسي. وقد وجدت مجازات شعب اختاره إلهه وشعب يملكه إلهه قبل العهد القديم بعهود بعيدة. فقبل أن تظهر هذه المجازات في القصص التي تدور حول شعب إسرائيل القديم كانت شائعة في كل أرجاء الشرق الأدنى القديم. وكانت لهذه الموتيفات الخاصة بالآلهة أهمية كبرى في نشأة فكرة الإله باعتباره شخصياً وراعياً. ومفهوم المرء عن ربه باعتباره رباً شخصياً هو جوهر العقيدة. وكان الإيمان بالإله يتم التعبير عنه كما في دور التابع لسيده، أي بالمحبة والولاء. وقد تطور هذا المفهوم في غرب العالم السامي بسوريا وفلسطين تدريجياً بداية من العصر الآشوري مع تنامي مفهوم شامل عن الإله كروح كونية.

وقد كتب من قاموا بجمع العهد القديم وتدوينه عن كونهم بشراً. فدونوا فلسفتهم في القصص في صورة تشريعات إلهية وفي ترانيم وقصائد أخلاقية أنشدها الملوك والكهنة والأنبياء القدماء في التاريخ والأساطير. وكالمعارف المكثفة في الأقوال الشعبية القديمة التي تجري على ألسنة الملوك والمعلمين الحكماء في الماضي البعيد، كانت قصص الجذور تستعين بمفهوم الماضي على أساس أن المرء لا يختلف في حاضره عما كان عليه في ماضيه. ووصف ما كان هو التعبير عن مفهوم المرء عن نفسه.

وفي تعبير جامعي العهد القديم عن العلاقة المعقدة التي يغلب عليها الصراع غالباً بين البشر وفكرتهم عن الرب، أوجدوا ماضياً أو تاريخاً أيضاً. فقصص الخلق في العهد القديم مثلاً مركزها قصة الطوفان. وفي قصة شعبه بني إسرائيل، نجد الرب

غاضبًا ونادمًا على خلقه للبشر؛ فقد كان خطأ، وهو يراهم الآن شراً. فيرسل عليهم المطر والسيول ليقتلهم جميعًا ... عدا نوحًا الذي يحبه، هكذا بصورة عشوائية. وبعد أن يبدأ نوح وأبناؤه بداية جديدة، يستمر خط القصة من خلال سلسلة من الحكايات ترتبط فيما بينها في الأسفار الخمسة التالية؛ فتشكل سلسلة من الآباء والأبناء، من نوح الناجي من الطوفان إلى أسلاف بني إسرائيل الشاردين إبراهيم وإسحق ويعقوب. وتصل القصة إلى مصر مع يعقوب وأسرته في ختام سفر التكوين. وفي مصر، تصبح أسرة يعقوب هي شعب إسرائيل. ويتبع الخيط الجماعي للأسفار القليلة التالية قصة في غاية البساطة عن الرب وهو يبحث عن شعبه.

ومرة أخرى وكما في قصة الجنة، نجد أن الشعب لا شئ سوى حفنة من العبيد. ويختار يهوه شخصًا لا يتصف بأية سمات مميزة ليكون قائدًا لهم. وهذا الاختيار الغريب لموسى ليس عشوائيًا كاختياره لنوح. ويتم اختيار موسى لأنه شخصية لا بطولية. فنقاط ضعفه تبين للجمهور المتلقي أن الرب هو المتحكم في الأمور هنا. وهذا الإله يريد أن يعامل كرب، أي باعتباره السيد الأعلى على شعبه. يريد أن يقرر كل شئ، ويريد من شعبه أولاً وقبل كل شئ أن يتبعه ويطيعه. ولا يطلب من شعبه إلا أقل القليل ... مجرد أنه يتبعه أينما اقتاده وأن يطيعه. إلا أن شعبه لا يطيعه؛ بل يشكو إذا وقع أي خطأ، ويفعل ما يريد كلما سنحت له الفرصة. وفي النهاية، يقرر يهوه ألا رجاء في شعبه هذا. فيتخلص من جيل كامل من الشكائين بدفعهم إلى التيه في الصحراء لمدة أربعين سنة (جيل كامل يتزامن مع حياة أحد القصاصين). ويمكن لجيل جديد أن يصبح شعبه الجديد في أرضه الجديدة. وهذا الترديد لأصداء قصة الطوفان يميز خط حبكة أسفار موسى الخمسة. وهو لا يعود إلى الدمار الأول وحسب، بل يشير أيضًا إلى حالات الدمار والبدايات الجديدة التالية. وهي أيضًا قصة بقاء كتبت من منظور شعب إسرائيل الجديد. وما أسفار موسى الخمسة إلا الحركة الأولى من هذه التيمة. وهي تتوقف مؤقتًا في شهادة موسى التي تشمل خطب الوداع الثلاث التي يلقيها من فوق جبل نيبو في سفر التثنية. وتقدم هذه الخطب خلاصة ثلاثية لأسفار موسى الخمسة كحكاية ذات مغزى أخلاقي. فيتطلع موسى إلى دخول بني إسرائيل إلى الأرض ويحذرهم من كارثة ستحل بهم.

وتستمر السلسلة القصصية، وتليها سلسلة من الأبطال المحاربين يتخذون دور خلفاء موسى، وأولهم يشوع الذي يأمره الإله بغزو الأرض. ويلي ذلك مجموعة مفككة من الحكايات عن الغزو والاستيطان تتمركز حول شخصيات محاربين مخلِّصين. وهي

ترتبط ببعضها البعض بصورة عشوائية، إلا أنها تحكى قصصًا عن أبطال ملهمين تتلبسهم روح الرب. ويتمكن كل منهم من هزيمة أعداء بنى إسرائيل وضد كل التوقعات. وتنشأ الحبكة المتكررة؛ فالرب سينقذهم عندما يفزعون اليه فى محنتهم، وهو ما يشكل تيمة محورية للمزامير: «طوبى لمن لاذوا به». وتتحدد حركة هذه المجموعة من القصص بموتيفتين متناقضتين: الإله المخلِّص وشعبه الكفور. ويعين الإله شعبه على غزو كل أعدائه كلما سمحوا له بذلك. وما أن ينشغلوا بمصالحهم يستعيد أعداؤهم قوتهم ويقهرونهم من جديد.

ولا تنتهى هذه السلسلة من قصص الخلاص. وأخرها هى قصة شمشون ودليلة. وتعد الأسفار الأخيرة من سفر القضاة قصصًا بينية تمهد لقصص المملكة. وهى تصف عصر القضاة بأنه عصر ظلام وشر. كان عصراً يفعل فيه كل شخص ما يراه صوابًا، فهو عصر بلا شرائع، عصر من الفوضى. «لم يكن هناك ملك فى إسرائيل» لم يكن هناك خادم ليهوه ولا من ينفذ مشيئته؛ وهى أمور ينبئنا خط القصة أنها تشكل مقومات الكارثة.

وتوجه الحبكة اهتمامًا مباشراً إلى هذه الموتيفة السائدة فى القصص التوراتى وتتجه إلى تيمة الرب بوصفه ملك بنى إسرائيل. ويمثل مولد صموئيل بداية جديدة. فتحمل فيه أمه بنفخة معجزة من روح الإله، وتكرسه للرب، فيصبح خادم الرب وكاهنًا ونبيًا. وفى هدايته لبنى إسرائيل، يجد أن بنى إسرائيل يعلمون ما يريده الرب تمام العلم. فهم لديهم السلام والرخاء. وتتحول البؤرة الدرامية عن الشعب إلى القائد. وطالما أن صموئيل معهم فكل شئ على ما يرام، لأن يهوه يحكم شعبه من خلاله. إلا أن صموئيل يدخل مرحلة الشيخوخة وأبناؤه نكرات، والشعب يريد ملكا كغيره من الشعوب. وتحدد حبكة القصة الأكبر نفسها. فكيف يكونون كغيرهم من الأمم وهم شعب يهوه؟ وتركز القصة على بيان أنهم ليسوا كأى شعب آخر، ولا يمكن أن يكون لبنى إسرائيل ملك سوى الرب. فالمطلب ينم عن غدر، فهو «يغوى يهوه». وتؤدى السخرية الضمنية الدائبة من صوت الراوى بالقارئ إلى توقع كارثة حتى بعد أن يقبل يهوه ملكا يختاره بنفسه وينصبه بنفسه ويقوده.

وشاؤول هو مسيح يهوه المختار؛ إنه بطل لبطل، رأسه أعلى من رؤوس غيره من الرجال؛ ويتحول إلى سوط عذاب على الفلسطينيين الذين يتخذون فى هذا المقام دور الكنعانيين كنموذج لأعداء شعب إسرائيل. وتتميز صورة شاؤول الأولى بقدر من الجاذبية، فهى قصة عن شاؤول الملك الصالح الذى يفعل ما يؤمن بأن أى ملك صالح

ينبغي أن يفعله. ومع ذلك فإن صورة شاؤول الملك الصالح مستمدة من مأساة كلاسيكية. وفي صميم وصف القصة لبطلها المحبوب يصر الراوي في الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الأول على أن يهوه لابد أن ينبذ البطل، أي ذلك الملك الصالح والقائد الخير. ومأساته ليست سوى أنه بشر؛ وهذا هو السبب في نبذه. فالرب في هذه القصة لا يريد ملكا يفعل ما يظن أنه صواب. بل يريد ملكا يفعل ما يرى يهوه الملك الحق أنه صواب. فالخير ليس جوهريًا في الأفعال. بل الخير هو ما يراه الرب خيراً. والغريب هنا ليس شخصية الإله التعسفية القاسية أو المسيطرة وحدها. بل الغريب أيضًا أن المؤلف مدرك لاستبداد يهوه. وبذلك فهو يرسخ الطبيعة الصارمة للمطلب الديني بالطاعة.

وتقدم قصة شاؤول صورة عكسية لقصة إبراهيم الذي يمتدح إيمانه في الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين لأنه كان مستعداً للتضحية بابنه إسحق. إلا أننا في حاجة لقراءة النص بعناية؛ فقد نسي؛ قراءته كقصة بسيطة تتألف من موتيفات مخيفة. ويهوه ليس ربًا يهوى قتل الأطفال أو يطلب من الآباء قتلهم من أجله! كما أن يهوه في قصة شاؤول ليس ربًا يحب ضرب أعناق ملوك الأعداء لكي يعطي دروسًا في الطاعة. ومع ذلك فإن الدماء والرعب ينتميان إلى قصة شاؤول ولكن يساء فهمهما إذا أضفي عليهما الطابع التاريخي. وكذلك صورة يهوه كإله غير متسامح. وتعد قصة شاؤول حكاية أخلاقية كقصة إبراهيم. وكلاهما تنويعتان على تيمة التسليم بالمشيئة الإلهية. وهما يصدمان لكي يرسما تيمتهما. ويعظان جمهورهما: «سر في مشيئة الرب». وينجح إبراهيم في الامتحان ويبدي ثقته التامة في أن «الرب راعٍ». بينما يخفق شاؤول في امتحانه لافتقاره لتلك السمة. وكان شاؤول سيصبح رجلاً عظيماً لو وجد في أي عالم واقعي بما كان تحت إمرته من جنود؛ في حين أن إبراهيم كان سيتعرض لرفض المجتمع. إلا أن شاؤول يفشل في عالم القصة بينما ينجح إبراهيم! يفشل شاؤول في الامتحان الوحيد الذي يخضع له، وهو أن يصبح عبداً ليهوه. وتسير الحبكة بمحاذاة قصص المعارك والملوك وقصص الشجاعة والشرف والكرامة. ومع ذلك فهي تنتمي لروح المأساة المبكرة التي ترتكز في جوهرها على نوع غير دنيوي من التقوى يناشد المرء السماح للآلهة بالتحكم في حياته. وتعد قصة شاؤول تنويعة على قصة شعب إسرائيل القديم.

وتقف حكاية شاؤول الملك الغاضب في مواجهة مع شخصية داود البطولية، تلك السندريلا التي يعثر عليها صموئيل في بيت لحم. فشاؤول الذي حاول في البداية أن يقتل داود ينتهي به الأمر بالاعتراف بداود وريثًا وابنًا له. واسم داود هو اسم رمزي أو

الصفة الإلهية بمعنى «المحبوب» (دود في العبرية) بما يميز الدور الذي يلعبه في القصة. فهو كمحبوب يهوه يعد مؤسس الأسرة الذي سيصبح يهوه من خلاله ملكا أبديًا والذي سيشيد ابنه بيتًا ليهوه في أورشليم. وهناك سيحيا يهوه ويحكم شعب إسرائيل إلى الأبد. كان هذا هو المخطط على الأقل. وتقدم القصة للقارئ دعوة لتأمل خطط الرب وتنكره بندمه وتدميره لكل ما فعله في الطوفان وبمصير شعب إسرائيل «ابنه البكر» في البرية ولتدبر مأساة شاؤول الملك الصالح الذي اصطفاه يهوه. وملك شعب إسرائيل الجديد هو «محبوبه». فيعتقد يهوه أنه عثر على بيت وعلى شعب يحكمه.

وكل من يتأمل الموتيفة السائدة لهذا التراث لا ينسى خط القصة التهديدي الذي يوحي بأن وجود ملك على شعب إسرائيل كان فكرة مرفوضة عند يهوه! وبدلاً من أن تهدأ القصة وتنتهي بسلام بعد استسلام داود لمشيئة الرب على جبل الزيتون في الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثاني، تتخذ القصة منعطفًا قاسيًا. فيواصل داود، خادم يهوه الأمين، الإعداد لقتل خادمه المطيع. ويُنبذ داود بعد أن كان «محبوب» يهوه. ويتم اختيار ابنه سليمان ليكون محبوب الرب بدلاً منه وليحكم شعب إسرائيل باعتباره مسيح يهوه. وتتضح قسوة القاص في المصير الذي آل اليه داود. وبعد أن يُنزل يهوه وباء على شعبه عقابًا له على جرمه، يُترك داود ليموت بشيخوخته ذليلاً عاجزًا يحتاج للرعاية كالطفل، مع فتاة تدفئ فراشه.

وفي قصة سليمان وهي الثالثة في هذه السلسلة، يتكرر النمط. فالتيمة السائدة ترد كاملة. فيهب الرب لسليمان الحكمة الإلهية؛ ويؤدي كالاسكندر دور الملك الفيلسوف حاكم مملكة كبرى. وتقدمه الحكاية في صورة شخص واسع الثراء يحظى بشهرة عالمية ومحب للنساء. ويبني ليهوه بيتًا وتحيا المملكة كلها في سلام، وفي هذه المرة إلى الأبد.

ومهما بلغت خيالية القصة فهي ليست قصة ساذجة. فكما تصف القصة سليمان كقديس يتبع الرب في كل شئ كما كان أبوه من قبله، وكما يتكرر الوعد بأن الرب سيحيا في بيته بأورشليم للأبد، فإن هذه الوعود تتكرر ومع وعيد. وهو تكرار للوعيد الذي تلقاه موسى في سفر الخروج (٢٣: ٢١) عندما انطلق الجيل المفقود في محنة الشتات: «احترز منه (ملاك الرب المرسل) واسمع لصوته ولا تتمرد عليه لأنه لا يصفح عن ذنوبكم لأن اسمي فيه». ويتكرر هذا الوعيد عندما انشغل الشعب بالعجل الذهبي (الخروج ٣٢: ٣٤ و٣٣: ٢)، ويتكرر مرة أخرى تنفيذًا للوعيد بتخلي يهوه عن شعبه في قصة الشتات (العدد ١٤: ٢٧-٣٠). إلا أن الوعد لداود وسليمان مهما كان أبديًا فقد

كان مشروطًا. فهو وعد أبدى كالوعد الذى تلقاه أليهو وأبناؤه فى الإصحاحات الأولى من سفر صموئيل الأول؛ ولكن إذا تمرد الملك أو خلفاؤه أو اتخذوا آلهة أخرى، فإن شعب إسرائيل سيباد من وجه الأرض، وسيصبح الهيكل حطامًا. والوعد لداود غير ملزم ليهوه. فاستمراره يتوقف على مشيئة سيد داود التعسفية والاستبدادية: «كل من يمر عليه يتعجب ويصفر ويقولون لماذا عمل الرب هكذا لهذه الأرض ولهذا البيت». وهذه عبارة من الواضح أنها كتبت من منطلق الإذلال والعار والخسران (الملوك الأول ٩: ٨-٩).

وهذه نظرية لاهوتية صعبة يقف مؤلفها بين الهمازين الحقراء. والقصة ليست حزينة ولا تسمح بالشعور بالشفقة. فهى تشبه المأساة الكلاسيكية. فالإنسان فيها وإن بدا واعداً وفى صورة الرب لا يستطيع الفكاك من قدميه الطينيتين؛ فهما قدره. وتتحرك القصة بثبات نحو نهايتها من ذرى مجد سليمان حين كان الرب مع شعب إسرائيل بحق. ومع أن المشاهد لاتزال فى حاجة إلى استكمال، فإن مصير بنى إسرائيل وأورشليم قد ختما بسمتهما البشرية المشتركة. وبعد موت سليمان، تعيد القصة بناء ما تبقى من قائمتين ملكيتين تشتملان على أسماء وربما بعض سنوات حكم ملوك حكموا دول بنى إسرائيل ويهوذا، وتصور هاتين المملكتين كأختين متنافستين فى حرب أهلية تصور القصة أنها اندلعت عقب موت سليمان. ونمط هذه القصة هو تداعى الامبراطورية الهيلينية وتمزقها إلى شطرين متكاملين، بطالمة الجنوب فى مصر ومقر حكمهم الاسكندرية، والسلوقيون فى الشمال ومقر حكمهم أنطاكية وبابل. وتنعكس صورة سوريا السلوقية وحركة أنتيوخوس الرابع للتوفيق بين المعتقدات والتى كانت موضع بغض فى تصوير سفر الملوك الثانى للسامرة التى يخرج مليكها لمحاربة خليفة سليمان. فتلعب السامرة الدور المجازى لعاهرة هوشع الغادرة التى تهجر زوجها (بَعل فى العبرية) الحقيقى يهوه وترتمى فى أحضان الإله بَعل. ويعيد يربعام ملك السامرة قصة التيه والعجل الذهبى. فيصنع عجلين من الذهب وينصبهما كتمثالين ليهوه فى مدينتى بيت إيل و دان. ويتبع ملوك السامرة «طريق يربعام» من بعده، أى طريق الكفر، وهو نمط يقرر قدراً لا فكاك منه. ويؤدى كفر ملوك السامرة إلى كوارث متلاحقة إلى أن يكتفى الرب ويختار الملك الأشورى شلمانصر وجيشه للقضاء على هذا الشعب.

ولا يتبقى سوى يهوذا وأورشليم. وحزقيا ملك أورشليم هو ملك مصلح يعيد يهوذا إلى دينها. ويعم البلاد الرخاء، وعندما يأتى الأشوريون فى عهد سنحاريب لضرب حصار حول أورشليم والتهديد بتدميرها عن آخرها، يرسل إله أورشليم وباء يتفشى فى

الجيش الأشورى كرامة لبنى إسرائيل، فيضطر الملك لفك الحصار. إلا أن هذه النجدة مؤقتة، حيث تتجه الحبكة نحو دمار أورشليم النهائى. ويعد يهوه حزقيا بأن السلام سيعم فى عهده. كما يحذر من اقتراب النهاية، وتتجمع سحب العاصفة فى سماء أورشليم.

وبمجرد موت حزقيا، يرتكب كل من الملوك الجدد شروراً تفوق من سبقه، عدا ملك واحد يأتى بالخلاص المؤقت، وهو الملك الصالح يوشيا الذى يتبع نهج حزقيا فى إصلاح البلاد، بل إنه يسعى لإجبار جنوده على اعتناق دينه. ولا يكون لكل هذا أثر كبير على قدر يهوذا. فيندم يهوه على اختياره لإسرائيل كابن له ويهوذا كابنه البكر. ويظل على وعده بالخلاص من هذا الشعب وتدمير أورشليم وهيكلها. ويتململ جمهور المتلقين فى انتظار أن يقدم خلفاء يوشيا على الشر وأن ينفذ البابليون مشيئة الرب. ويعاقبون أورشليم فى ثلاث تنويعات متتالية. فيهاجمون المدينة أولاً بسلسلة من الفرق المسلحة. ثم تحاصر المدينة ويتم ترحيل كل سكانها عدا أفقرهم. وأخيراً، يتم إحراق الهيكل وتهدم أسوار المدينة ويطرد من تبقى من أهلها. وتنتهى القصة بمشهد شديد الابتذال، حيث ينزل من تبقى من أسرة داود ضيوفاً على مائدة ملك بابل ... «طوال حياتهم». وهنا تصل القصة إلى نهايتها، وهى نهاية تامة. ويسدل الستار على الصورة الذليلة لآخر ملوك أورشليم وهو يقتات على راتب يمنحه له الغزاة.

وهذا ماضٍ ودرس يلقن وتاريخ لا يتحمله سوى شعب إسرائيلى جديد. إنها قصة شعب إسرائيل القديم الذى أحبه الرب وضيعه. وما هو الإنسان الذى يجب على الرب أن يفكر فيه؟ إنه أقل قليلاً من الملائكة؛ شبه إله؛ ملاك سقط. والمنشآت التى يشيدها البشر هى برج بابل وأسوار أورشليم. وما بدأ كقصة عن البشرية كلها يرتكز على قصة شعب إسرائيل المفقود. وفى نهايتها، تتحول من جديد إلى نموذج تحليلى لقصة لكل البشر. وهى تؤثر على الوعى الذاتى لدى كل قارئ؛ أى كل من ينتمى إلى التراث ويعتبره تراثه.

٤. نموذج تحليلى يتداعى: العهد القديم ككتاب تاريخ

هنا أخفقت المفاهيم الحديثة عن العهد القديم. فقد ضاع منا صوت التراث المتضمن فى النص فى خضم مساعينا لجعله تراثاً لنا. وهذا الصوت هو الذى يتطلع هذا الكتاب إلى رصده، فهو صوت قوى ومهم. وهو يحرك قصص الماضى وترانيمه ويحرك الراوى

ويتخذ دور الرب بالنسبة لبنى إسرائيل. إلا أن شعب إسرائيل القديم هذا ضاع، وهو ما لا ينبغى للقارئ أن ينساه. وصوت الذاكرة هذا يتذكر ماضٍ تداعى وإلهًا منسيًا. وهذا وحده يضفى على الأمر تشويقًا. والصوت الذى نصغى له ونحن نقرأ العهد القديم، خاصة الصوت الذى يضفى حياة على الأسفار الاثنى عشر الأولى التى تحدد مصير أسباط بنى إسرائيل الاثنى عشر وجذورهم بدءًا بخلق الإنسان فى صورة الإله وانتهاءً بدمار شعب إسرائيلي تخلي عنه ربه، ليس صوتًا ينتمى إلى ماضى أى شعب. فالعهد القديم لا يقدم لنا أدبًا قوميًا ولا يمثل كتاب شعب من الشعوب. فيبدأ سفر التكوين ويظل «سفر نشأة البشرية» (التكوين ٥: ١)، وإبراهيم أب للعديد من الأمم. والقصة لا تتخلى عن هذه الرؤية الكونية العامة. ويبدأ سفر التكوين بإله خلق عالمًا يعد خيرًا من منظوره، وينتهى بنفس هذا المفهوم. وهو رب يوسف. وما رآه إخوة يوسف وما فعلوه كان شرًا من المنظور البشرى على الأقل. وطريق إخوة يوسف هو طريق العالم؛ فهو لا يرى الخير أو الشر إلا من منظوره البشرى. إلا أن الخير والشر هما كما يراهما الرب. وإله كهذا ليس رب بنى إسرائيل وحدهم، بل هو إله السماء والكون. ولا يتغير صوت القصة باستمرارها فى سفر الخروج وفى القصة الطويلة لشعب إسرائيل المفقود. فالقصة التى تعيد سرد ماضى شعب إسرائيل القديم تعد نموذجًا تحليليًا لطريق البشر. إنها قصة برج بابل بصورة أكثر تفصيلاً. ويلتزم الصوت فيها بالمنظور الكونى مع هامش من النقد الذاتى. فهم آلهة بأقدام من طين أو ملائكة تدنت.

ولدينا فى العهد القديم بعض من أروع الأشعار الدينية والغنائية والجنسية، ولدينا فيه أيضًا بعض من أشدها غضبًا. ولدينا قصص ملحمية وتفسيرات وحكايات شعبية غنية ومثيرة للأحاسيس وقصص حب وقصص مغامرات بعضها ذو مغزى أو أخلاقى. وهناك عنصرية سافرة وتحيز واضح لأحد الجنسين، وهناك بعض من أقدم صور الإدانة لكليهما فى العالم. ومن السمات التى لا تميز العهد القديم على الإطلاق السمة التاريخية المتعمدة، وهى سمة تهمنا وقليلاً ما يشاركنا اهتمامنا بها. فيستعين العهد القديم من حين لآخر ببيانات أخذت من نصوص أو سجلات قديمة. ويشير غالبًا إلى شخصيات وأحداث كبرى من الماضى، على الأقل بصورتها المعروفة فى التراث الشعبى. إلا أنه لا يورد مثل هذه «الحقائق التاريخية» إلا حين تكون بمثابة الحنطة لطواحينه الأدبية المتعددة. فالعهد القديم لا يعرف شيئًا تقريبًا عن معظم الأحداث التحولية الكبرى فى تاريخ فلسطين. ولا يعرف من الأسباب التاريخية إلا سببًا واحدًا، وهو يهوه إله فلسطين القديم. ولا يكاد يعرف شيئًا عن حالات الجفاف الكبرى التى غيرت تاريخ فلسطين لعدة قرون من الزمان؛ كما أنه لا يعرف شيئًا عن المعارك

التاريخية الكبرى التي دارت في مجدو وقادش ولاكيش. ولا ينبئنا العهد القديم بأي شيء عن أربعمئة سنة من الوجود المصري. كما أنه لا يخبرنا شيئًا عن التنافس حول يَزرَعيل في العصر الحديدي المبكر، أو عن التوطين الإجباري للبدو على طول الضلع الجنوبي من فلسطين.

وسبب ذلك في غاية البساطة. فلغة العهد القديم ليست لغة تاريخية؛ بل لغة أدب رفيع، لغة قصص، ولغة خطابة وترنيم. إنها أداة للفلسفة والتعاليم الأخلاقية. ولا مجال للقول بخطأ ذلك. فقد يعترض المرء عما إذا كان يونان قد أصاب فيما فعله في بطن الحوت، ولكن لا لأن القصة ربما حدثت أو يستحيل حدوثها. فمن منظور القصة، لم يكن إنقاذ يونان سوى حيلة بارعة في رسم الحبكة. ولكن ليس ثمة ملحوظة زائفة في شجرة التين في قصة يونان، أو في خطبة يهوه من دوامة الريح في سفر أيوب، أو في أنشودة العزاء في الإصحاح ٤٠ من سفر أشعياء.

الباب الثانى

كيف يختلق المؤرخون ماضيًا

مقدمة الباب الثانى

يقدم الباب الثاني من هذا الكتاب أمثلة على أسلوب المؤرخين في وصف الجذور الأولى لشعوب فلسطين التي تشكل موروثاتها وأناشيدها وقصصها جزءًا كبيرًا من العهد القديم. ويبدأ هذا التاريخ في مزارع العصر الحجرى الحديث بشمال أفريقيا قبل نشأة الصحارى، ويتناول ظروف نشأة اللغات السامية التى ترجع جذورها إلى أفريقيا والتى قدر لها أن تسود الهلال الخصيب بجنوب غرب آسيا على مدار الخمسة آلاف سنة الماضية. وقد لعب المهاجرون من شمال أفريقيا واندمجوا فى سكان فلسطين دورًا خطيرًا فى نشأة اللغات السامية. والتاريخ المبكر لفلسطين هو قصة المزارعين والرعاة والقرى والأسواق. فهو قصة السادة المحليين وأتباعهم وكل سبل الحياة الأولى التى استمرت حقبًا طويلة في هذا الركن من البحر المتوسط. وتاريخ قوم على هذه الدرجة من التنوع وعلى مدار حقب زمنية ممتدة لا يمكن أن يكون كاملاً فى المساحة المحدودة التي نخصصها له هنا، ولكن مع أننا لا نستطيع أن نقدم تاريخًا كاملاً، فإننا سنحاول أن نقدم وصفًا لماض. فهدفنا البدايات الأولى. فنتناول ما نعرفه عن الشعوب المختلفة التي عاشت في فلسطين وكيف عرفنا أى شئ عنها وصلتها بشعب إسرائيل كما نعرفه من العهد القديم. كما تركز دراستنا لجذور التطورات التاريخية وبداياتها على من دونوا العهد القديم. وما الصلة بين شعوب فلسطين التاريخية ومن ابتدعوا بنى إسرائيل أدبيًا؟ ليس هذا سؤالاً سخيفًا؛ فالتاريخ الجديد لشعوب فلسطين وبداياتهم الموغلة في القدم نابع من البحث الأثرى واللغوى الذى تم طوال السنوات الخمسين الماضية. وهو يقدم صورة غير مألوفة ومختلفة عن رؤية توراتية يصعب إدراكها من جانب من وضعوا العهد القديم وغيرت مفهومنا عن الماضى.

وهذه القصة ليس فيها آدم أو حواء أو نوح أو إبراهيم وسارة، ولا مكان لهم فيها. وليس ثمة أدوار لموسى ويوشع فى تاريخ من صاغوا العهد القديم وعالمه. ومن أسباب تنحيتهم جانبًا أن التاريخ الحديث محدود تمامًا فى قدرته على تناول الماضى. فلا نستطيع أن نكتب إلا ما توفرت لنا الشواهد عليه. وإذا لم تتوفر الشواهد ولم نعرف أى شئ عن حقبة من الحقب، فإننا لا نستطيع أن نكتب تاريخًا لها. لذا فالتاريخ القديم به

كثير من الصفحات الفارغة. وهناك محدودية مهمة أخرى، فعندما كتب واضعو العهد القديم عن شعب إسرائيل في موروثاتهم ومن أين جاءوا، كانوا يفعلون شيئًا غير الحديث عن الماضي أو كتابة التاريخ. وعندما يقوم الأثريون والمؤرخون النقديون في الحاضر بتجميع أجزاء الحضارات التي نشأ فيها واضعو العهد القديم، فهم يصفون عالمًا عاش فيه مؤلفو العهد القديم، إلا أن أفضلهم يفعل ذلك دون الاستعانة برواية العهد القديم، لا لأنهم لا يتفقون معها، بل لأنهم يفعلون ما لم يكن في نية واضعي العهد القديم أن يفعلوه.

والمشكلة ليست أن العهد القديم مبالغ فيه أو يفتقر إلى الواقعية أو زائف. فكتّاب العهد القديم واقعيون وصادقون. فهم يعبرون عن أنفسهم تمامًا فيما يتصل بالعالم الذي عرفوه من منظورهم هم، وهو منظور يختلف عن منظور البحث التاريخي النقدي. فهم يتحدثون عن عالم حقيقي ويكتبون عنه بطرق نستطيع أن نتفهمها تمامًا في الغالب. إلا أنهم يكتبون بأفكار وتصورات ومجازات وموتيفات ورؤى وأهداف تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها في الحاضر. ويمكن القول إن ما يهم المؤرخين والأثريين المحدثين لا صلة له بالعهد القديم. والصراع الذي يحيط بالعهد القديم والتاريخ – وهو صراع لعب دورًا كبيرًا في الفكر الغربي منذ أن قام نابليون بغزو مصر في أواخر القرن الثامن عشر – هو جدل زائف في جوهره؛ ولم ينشأ هذا الجدل إلا لأن التزامنا بخرافات الجذور باعتبارها جزءًا من عالم حديث يقوم على التاريخ أدى بنا إلى تأويل منظور العهد القديم تأويلاً تاريخيًا إلى أن واجهنا دليلاً حاسمًا على عكس ذلك. فلا ينبغي لنا أن نسعى لإثبات خرافات الجذور بوصفها تاريخًا؛ فهذا من شأنه أن يخفي عنا مغزاها ويتجاهل النزعة الأصولية القوية الكامنة وراء الاهتمامات التاريخية الموجهة إلى البحث الأثري الخاص بالعهد القديم.

الفصل الخامس

البدايات

١. التكوين: ٠٠٠ ٤٠٠ ١ - ٦٠٠٠ ق. م.

تم العثور على أقدم رفات بشرية معروفة فى جنوب غرب أسيا وحفريات الإنسان القديم فى عوبديا بفلسطين على الساحل الجنوبى لبحر الجليل. وتم تحديد تاريخ البقايا العظمية بحوالى ١.٤ مليون سنة. وتم اكتشاف عدد من المواقع فى هذا المكان على طول ساحل المتوسط وفى وديان سوريا حيث تم العثور على بقايا عظمية للإنسان القديم ترجع إلى ما لا يقل عن مليون سنة. وقد تعرضت المواقع التى نعرفها من كل من العصرين الأكيولى المبكر والوسيط (قبل حوالى ٢٥٠ ألف سنة) للتآكل على مدار حقب طويلة. لذا فمن المحتمل أن تكون هناك عدة مواقع مدفونة فى الأعماق فى طبقات سميكة من الرواسب، ولم نعثر منها إلا على أقل القليل. ويدل ما تم اكتشافه منها على انتشار الاستيطان فى تلك الحقب المبكرة. فقد تطورت الأدوات الفلسطينية من العصر الأكيولى الوسيط بصورة مستقلة عن مثيلاتها الأفريقية.

وهناك مكتشفات وفيرة من العصر الأكيولى المتأخر، وهى تنتشر فى عدة أنواع من البيئات فى مناطق تتراوح بين أراضٍ زراعية خصبة وما أصبح الآن صحراء، وترتبط بسكنى الكهوف والوديان وعلى قمم الهضاب. وقد نشأ «الإنسان الحديث القديم» فى تلك الحقبة. ثم شهدت الأدوات تطوراً من حيث التنوع والتعقيد والدقة. وترتبط مواضع بعض المواقع بهجرات ربيعية سنوية لقطعان الحيوانات من وادى عربة جنوب البحر الميت إلى الهضبة الأردنية العالية.

ومن أوائل العصر الپالايوليثى قبل ما يقرب من مئة ألف سنة، بدأ المناخ فى التغير من نظام سائد من المناخ المعتدل إلى جفاف متزايد أدى إلى زيادة سرعة التطور والتكيف الثقافى. ومنذ حوالى أربعين ألف سنة، كانت هذه التغيرات من الحدة بحيث تناقص عدد البشر الذين يعيشون فى المنطقة إبان ما يعرف بالعصر «الپالايوليثى

الأعلى» عما كان من ذى قبل. وأدت زيادة حدة التغيرات المناخية إلى زيادة فى تنوع استراتيجيات البقاء من منطقة إلى أخرى. فلم يكن التطور عملية سلسة. ودفعت الحاجة والجوع بالناس إلى تعلم سبل جديدة للبقاء. وبحلول العصر الناتوفى (١٠.٠٠٠ إلى ٨٥٠٠ ق. م.)، بدأ البشر فى استخدام الهاون ويد الهاون فى طحن الحبوب. وأدت وفرة الغذاء وسهولة جمعه وتخزينه إلى نشأة أنماط حياة جديدة. ودفع ازدياد الجفاف بالبشر الأوائل إلى تغيير أنماط هجراتهم من استراتيجية التنقل للصيد والجمع إلى نمط حياة أكثر استقراراً فى قرى صغيرة قريبة من مصادر الماء الدائمة وحقول الحبوب البرية. وكان تخزين الغذاء والاستقرار بقرى يناهز تعداد سكانها المئة أو يزيد يتطلب تغييرات مماثلة في الحياة السياسية، كما أدى إلى نشأة التفاوت الطبقى الاجتماعى. وتنم أنماط الدفن والأعمال الفنية على الحجر والعظام والمحار وقرون الحيوانات عن تطور غنى فى الفنون والرموز. ويدل هذا النوع من الفنون على تطور الأحاسيس الإنسانية فى العصر الناتوفى. وتم العثور على المجوهرات فى أماكن عديدة.

ويعد حوالى ٨٥٠٠ ق. م.، أدى التطور الثقافى، خاصة إنتاج الغذاء، إلى تغيير وجه الحياة في فلسطين. وحدث استئناس كل من النبات والحيوان فى ذلك العصر «الحجرى الحديث». وكانت الحنطة والشعير والشوفان هى أول ما زرع الإنسان وحصد. ثم أضيف اليها العدس والبازلاء فى أواخر الألف الثامنة. وبتدجين الماعز، عرفت اللحوم والألبان، وفاق هذا التدجين الصيد كمصدر للحوم. وفى ٦٠٠٠ ق. م. أضيفت الخراف والخنازير والماشية إلى الاقتصاد الزراعى. ونشأت مئات من القرى التى تضم خمسمئة أو يزيد من البشر والعديد من المدن الصغيرة التى تضم عدة آلاف بمعظم بقاع سوريا. ومن أشهر المستوطنات فى فلسطين واحة أريحا وبلدة البيضة بالقرب من البطراء، وعين غزال بالقرب من عمان وببلوس على الساحل اللبنانى.

وتم اكتشاف السلع التى كانت ترد عن طريق التجارة مع المناطق البعيدة، كالبحر الأحمر والأناضول، فى مواقع تلك الحقبة. كما انتشرت المجوهرات والأعمال الفنية، وتطور الطقوس خاصة ما تعلق منها بالدفن. وفى ٦٥٠٠ ق. م.، نشأت ثقافات إقليمية متميزة. وتميزت مواقع جنوب سوريا عن مثيلاتها فى الشمال فى سوريا والأناضول. ومن السمات الفريدة فى الفن الفلسطينى نشأة التماثيل الجصية لأشكال بشرية. كما ظهر نحت الرؤوس البشرية بتكسية الجماجم البشرية.

كانت صورة تلك الحقبة تختلف عنها اليوم. فكان مستوى الماء أعلى كثيراً، وكان بحر الجليل (بحيرة بيسان) يمتد شمالاً إلى داخل الفالق الأردني ليملأ حوض الحولة وجنوبياً ليملأ أجزاء من كل من واديي الأردن وبيت شان. وكانت معظم بقاع يَزرَعيل والسهل الساحلي الأوسط تغطيها المستنقعات، وهو ما ساعد على ظهور صيد الأسماك والطيور؛ أما الزراعة أو تربية الماشية فنادراً ما عرفت. وكان نمط سقوط الأمطار ومركزه السطحي شمال شرق المتوسط بقبرص يشبه نظيره الحالي. فكانت كميات كبيرة من المطر تسقط على جبال لبنان وسوريا ومرتفعات الجليل. وكانت كميات كافية منها للأشكال الجافة من الزراعة تسقط على مرتفعات الجنوب. كما نشأت الزراعة على طول الأنهار والوديان والواحات حيثما تم اكتشاف ينابيع الماء. إلا أن مستوى الماء الأعلى في تلك الحقبة وعمق التربة الخصبة سمح بظهور قرى العصر الحجرى الحديث في مراعى المناطق شمال النقب ومرتفعات وسط النقب وهضبة ما وراء نهر الأردن، مما ساعد على الاستيطان.

وسادت الكوارث من جديد في الألف السابعة قبل الميلاد. فواجهت المستوطنات مشكلة التكدس السكاني مما حد من قدرتها على مواجهة الضغوط. وكانت بعض المدن تغطى من ٢٠ إلى ٣٠ هكتاراً أو يزيد. وتم اكتشاف معظم هذه المدن فيما يعرف حالياً بمناطق المناخ المتوسطى في المنطقة. وكانت بعض المواقع ذات الحجم الصغير قد بنيت فيما يعرف الآن باسم منطقة السهول. وقد استمرت بعض المواضع في سوريا في الازدهار، في حين أخليت أعداد كبيرة من المستوطنات في مناطق فلسطين القاحلة خاصة في البقاع التي تفصل حالياً بين الأراضي الخصبة والسهول. وفي سنة ٦٠٠٠ ق. م.، كانت الغالبية العظمى من البقاع الفلسطينية قد خلت من سكانها. وعلى الرغم من عدم اكتمال الشواهد، فهناك ثلاثة أسباب متداخلة لهذا الانهيار: (أ) بدء انخفاض مستوى المحيطات ومناسيب المياه حول أواسط العصر الحجرى الحديث. وقد أدى هذا العامل إلى صعوبة نجاة المستوطنات في المناطق القاحلة من سنوات الجفاف الدائم. (ب) زيادة فترات الجفاف الطويلة. وكانت بعض بقاع سوريا محصنة نسبياً ضد الجفاف. ففي سنوات الجفاف حيث ينخفض منسوب المطر بنسبة ٢٠ بالمئة أو يزيد، لم تتأثر مناطق المطر الوفير كمعظم وديان سوريا إلا قليلاً. أما في المناطق الهامشية وتشمل فلسطين وجنوب عمان وأورشليم، كانت سنة واحدة من الجفاف ينخفض المطر فيها بنسبة ٢٠ بالمئة تؤدى إلى ضياع المحاصيل تماماً. وعندما كان الجفاف يستمر لعدة سنوات متعاقبة، كانت نطاقات بيئية كاملة تتعرض لخطر انهيار الزراعة فيها، مما كان يؤدى إلى دفع السكان إلى إخلاء مستوطناتهم فيها، وفي بعض الحالات الحادة

إلى هجرات واسعة من تلك المناطق. (جـ) كان سوء الحسابات البشرية وسوء استخدام الأراضي يؤدي إلى رفع معدلات الانهيار الزراعي. ونظراً لضغوط الجفاف وضياع الينابيع ومصادر المياه بسبب انخفاض مناسيب المياه، كان الرعي في المراعي المتقلصة يزداد إلى معدلات عالية خاصة قبل انتشار المجاعات والهجرات. كما يؤدي انخفاض إنتاج المحاصيل إلى زيادة التحميل على الأرض الزراعية والى التخلي عن مواسم راحة الأرض الموسمية وانخفاض خصوبة التربة وتآكلها والى التصحر. وربما كان هذا هو أشهر أسباب نشأة الصحارى.

وأدت التغيرات التي طرأت على أسس الاقتصاد في العصر الحجري الحديث نتيجة لسنوات الجفاف حول سنة ٦٠٠٠ ق. م. إلى تغير نمط استغلال الأرض مما أصبح بمرور الزمن سمة تميز اقتصاد المنطقة. وفي مواجهة الجفاف الدائم واستمرار ضياع الأراضي الزراعية وزحزحة حدود التصحر شمالاً، بدأ المزارعون في الانتشار في جماعات صغيرة في مساحة أكبر. وزاد الاعتماد على الرعي خاصة رعي الماعز. وتم التخلي عن الزراعة المكثفة وانتشار أنماط زراعة الأجزاء التبادلية، خاصة في الوديان السفلية وعلى طول قنوات السهول. وأصبحت أنماط الهجرة البدوية وتنقل الرعاة بين المراعي الموسمية هي المعيار السائد في مناطق السهول في سوريا في الألف الثالثة قبل الميلاد، مما ساعد على نشأة الاختلافات في الثقافة واللغة بين من يعيشون في السهول ومن استقروا في القرى في المناطق الزراعية. ويبدو أن هذه العملية بدأت إبان كارثة أوائل العصر الحجري الحديث. واستمر زوال حياة الاستقرار والزراعة المكثفة لما يقرب من ألف سنة في معظم الحافة الجنوبية من سوريا.

٢. عدن الأفريقية: ٧٠٠٠-٦٠٠٠ ق. م.

إن السبب الذي نلجأ اليه الآن لتفسير نشأة اللغات السامية هو بمثابة نظرية. وهو تفسير جيد لأنواع مختلفة ومتعددة من المعلومات المتوفرة عن السمات المشتركة التي تربط لغات شمال أفريقيا باللغة المصرية المبكرة، وأوجه التشابه اللغوي بين اللغة المصرية ولغات آسيا السامية. كما تربط هذه النظرية بين البيانات الأثرية لشمال أفريقيا بالتاريخ البيئي والمناخي الذي يعزى لانتشار الصحارى. إنها صرخة بعيدة من الخيال الرومانسي القديم عن أصل الساميين من قبائل بدو الجزيرة العربية والذي سيطر على الفكر الغربي عن الشرق في القرن التاسع عشر. ووجدت الفكرة التي ترى أن صحراء الجزيرة العربية دفعت بموجات متتالية من الهجرات إلى أراضي الهلال

الخصيب المحيطة بها دعمًا من الاعتقاد الذى دام طويلاً بأن اللغة العربية احتفظت بأنماط الفعل القديمة. لذا فإن ما تمكن العلماء من تصوره عن أقدم أشكال اللغات السامية كان يبدو أقرب إلى العربية منه إلى أقدم النصوص السامية المتوفرة، سواء النصوص الأكدية والبابلية القديمة للرافدين القديم أو النصوص الأوجاريتية السورية. وفى الفكرة التى تذهب إلى أن أصل هذه اللغات جميعًا يعود إلى الجزيرة العربية وجد العلماء ما شجعهم على الاعتقاد بأن الساميين كانوا شعبًا واحدًا غزا أراضى الهلال الخصيب من بحر العرب إلى السويس فى هجرات قبلية كبيرة متعاقبة من الألف الثالثة إلى أواخر الألف الثانية قبل الميلاد. وتم تفسير نشأة اللغات السامية المختلفة باعتباره نشأة أسرة لغوية واحدة. وتم تحديد الفروق بين اللغات فى هذه الأسرة بالحقبة التى خرجت فيها من الصحراء. وكان الأكديون والبابليون هم الأقدم، فقد التقوا وتمكنوا فى النهاية من إزاحة السومريين القدماء بجنوب بلاد الرافدين.

ويعتقد أن «العموريين» جاءوا من بعدهم، ويفترض أنهم كانوا قد هاجروا إلى الهلال الخصيب فى غارات متتابعة بدءًا من أواخر الألف الثالثة وحتى حوالى ٢٠٠٠ ق. م. ويقال إن هؤلاء «العموريين» أسسوا أسرات حاكمة ببابل ومارى وإنهم غزوا معظم سوريا. ويعزى إلى هجرتهم إلى فلسطين تدمير حضارة العصر البرونزى المبكر وتهيئة ظروف وضعت فلسطين تحت سيطرة البدو.

واستخدم الباحثون صورة العموريين كغزاة بدو اعتادوا السلب والنهب فى تفسير فترات التمزق السياسى فى مصر إبان العصر الوسيط الأول (٢١٥٠-١٩٩٠ ق. م.) والتى لم يكن لها ما يفسرها حتى ذلك الوقت. وتعزى لهجرات العموريين نشأة أقدم اللغات السامية فى سوريا وفلسطين وعند أسلاف الكنعانيين والعبرانيين. كما تمت الاستعانة بهذه الهجرات فى تفسير الفروق بين الآرامية والعبرية. وافتُرض حدوث هجرات جديدة من الجزيرة العربية فى النصف الثانى من الألف الثانية قبل الميلاد، وهو ما استخدم فى تفسير نشأة اللغة الآرامية فى شمال بلاد الرافدين أولاً ثم فى دول آرام وعمون ومؤاب وأدوم بشرق فلسطين منذ حوالى ١٢٠٠ ق. م.

وإذا كانت هذه النظرية تبدو مبالغًا فيها الآن نظرًا لاتساع نطاقها، فإن الهدف الذى حققته كان ضروريًا فى حينه. فقد ساعد تماسك النظرية الباحثين على الربط بين جذور عدة طوائف مختلفة فى نطاق جغرافى شاسع وعلى مدار فترة زمنية طويلة. وتعد كتابة التاريخ القديم عملية أكثر إبداعًا مما كنا نتصور عن التاريخ. فقبل نهاية الحرب العالمية الثانية كانت هناك قلة قليلة ممن تخصصوا فى دراسات الشرق الأدنى القديم.

فأى باحث كان يبحث فى كل شئ، ولكن كان هناك عدد كبير من النصوص، وكانت البيانات الأثرية تنهال من عمليات التنقيب منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وكانت هذه المادة فى حاجة إلى الربط بينها قبل فهمها. ولم يكن لدينا سوى خطوط عريضة عن التاريخ القديم، وكنا فى حاجة إلى الربط بين البيانات والنصوص والمعلومات المستمدة من مصادر متفرقة زمانياً ومكانياً. ولم تكن نظرية الهجرات من الجزيرة العربية مجرد شطحة عمياء فى خيال الغرب عن شخصية الوحش النبيل تدعمها صورة حالمة عن الصحراء الزاهرة كمجاز لخصوبة الطبيعة، ولو أنها كانت كلاهما معًا. فبعون من الأسطورة العلمية عن وجود صراع أبدى بين الصحراء والزرع – أى بين الرعاة والفلاحين – ساعدت هذه الخيالات بعض الباحثين على ابتداع تاريخ لم يكن لدينا عنه أية معلومات. فكان صنع الأساطير وتصيد الكنوز من سمات العمل فى آثار العهد القديم قبل الحرب العالمية الثانية، فى حين أن التخصص وازدهار دراسات الشرق الأدنى القديم فى الخمسينيات والستينيات هما وحدهما اللذان سمحا للمؤرخين باللجوء إلى مناهج أكثر دقة ونقداً.

واللغة العبرية التى كتب بها معظم العهد القديم تاريخ فى فلسطين يعود إلى الألف السادسة أو الخامسة قبل الميلاد على الأقل. ودونت أقدم النصوص المتعلقة بفلسطين فى مصر فى حوالى سنة ١٨٠٠ ق. م. وهى عبارة عن أوان طينية صغيرة وتماثيل صغيرة فى صورة آدمية نقش عليها كاتب مصرى قوائم طويلة من أسماء المدن وقوادها. وتم اكتشاف ثلاث مجموعات مختلفة من هذه النصوص. وتدل أسماء المدن والناس فيها على أن لغة جنوب سوريا كانت شكلاً غربيًا مبكرًا من أسرة اللغات السامية وهى الأسرة اللغوية الكبيرة لغرب آسيا ونشأت العبرية منها. ويعود عصر أقدم نصوصنا إلى عدة آلاف من السنين بعد نشأة هذه اللغة فى جنوب سوريا. ولكى نصل إلى جذورها لابد من العودة إلى أسلاف المتحدثين باللغات السامية بشمال أفريقيا ممن عاشوا فى «الصحارى الخضراء» حتى أواخر الألف السابعة قبل الميلاد حيث أدت فترة جفاف طويلة ومتصلة – اليها ترجع نشأة الصحراء الكبرى التى نعرفها اليوم – إلى دفع الفلاحين والرعاة بشمال أفريقيا إلى هجر ديارهم وقراهم والهجرة إلى بلاد البربر غربًا والى تشاد ومناطق الجنوب والى وادى النيل شرقًا، ثم عبور النيل إلى فلسطين عن طريق سيناء.

وفى ١٩٥٠، بدأ الباحثون الألمان فى إدراك أوجه تشابه بين الأفعال فى اللغة الأكدية وبعض لغات شمال أفريقيا؛ وهو ما بدا واضحًا فى لغة البربر بالشمال الغربى

وفى اللغة الليبية. وأدت أوجه التشابه إلى صعوبة اعتبار اللغات السامية لغة مستقلة تماماً عن هاتين اللغتين. كما ربط الباحثون بين هاتين اللغتين بشمال أفريقيا واللتين يفصل بينهما أكثر من ألف ميل من الصحراء. وأوضحت دراسة أسر اللغات فى الستينيات أن أقدم سمات اللغات السامية كانت تتصل بعدد من اللغات الأفريقية لا بالبربرية والليبية وحسب، بل باللغة المصرية واللغة القبطية التى كانت سائدة فى مصر. كما كانت لهذه اللغات صلات وثيقة أيضاً باللغة الكوشية فى السودان الحديث والتشادية فى جنوب الصحراء الكبرى. واستعار الباحثون لغة قصة أبناء نوح وهم سام وحام ويافث كما وردت فى العهد القديم ليمثلوا أجداد شعوب آسيا وأفريقيا وأوربا، وبدأوا فى الحديث عن أسرة لغوية سامية حامية واحدة. ولابد لأسرة لغوية كهذه أن تقع عند الجذور التاريخية لمعظم لغات الشرق الأدنى القديم ووسط وشمال أفريقيا. فأعاد علماء اللغة كتابة تاريخ أسرة نوح. وهذا الرأى اللغوى قوى للغاية. وفى أواخر الستينيات، اتجه المؤرخون اللغويون إلى شمال أفريقيا بدلاً من الجزيرة العربية بحثاً عن التغيرات التى أدت إلى نشأة اللغات السامية أولاً بين أهل الزراعة المستقرين بسوريا وفلسطين، ثم فى قلب بلاد الرافدين. وكانت العقبة الكبرى فى هذا السبيل هى الامتداد الوعر للصحراء الكبرى والذى كان يفصل البربرية عن الليبية، والليبية عن كل من التشادية والمصرية القديمة، ويفصلها جميعاً عن العالم السامى.

وكان هذا الرأى من ناحية التصنيف اللغوى. وبناء على هذه النظرية، كان لابد من إعادة النظر فى مفهومنا عن اللغات السامية نفسها. وفى حين أن اللغة العربية تبدو أقدم زمناً نظراً لاحتفاظ كثير من قواعدها بأنماطه القديمة، فالأكدية التى عرفت من نقوش تعود إلى الألف الثالثة قبل الميلاد هى أقدم لغة سامية لدينا شواهد مباشرة منها. ومع أن الفرع الغربى من اللغات السامية والذى يمثل لغات متداولة فى سوريا وفلسطين كان مجهولاً قبل الألف الثانية قبل الميلاد، فقد تم فى السبعينيات اكتشاف نصوص من إبلة القديمة فى سوريا. ودلت هذه النصوص على أن السامية الغربية كانت هى اللغة المتداولة فى بقاع سوريا وفلسطين فى الألف الثالثة قبل الميلاد. وتحتوى العربية والأكدية والسامية الغربية على معجم مشترك للكلمات المتصلة بالزراعة والبساتين ورعى الأغنام. وهذا المعجم لابد أن يعود إلى حقبة سبقت انقسام اللغة السامية إلى اللغات واللهجات العديدة المستقلة إقليمياً. ومن المستبعد أن يكون أقدم المتحدثين بتلك اللغة السامية الأصلية هم بدو الجزيرة العربية. فلابد أنهم كانوا قوماً مستقرين ويعملون بالزراعة. ولما لم يكن لبلاد الرافدين سوى فترة قصيرة من استقرار ما قبل العصر البرونزى، فقد تركزت احتمالات أقدم نشأة للغة السامية فى سوريا وفلسطين.

وساعد الارتباط الوثيق بين الآثار وعلم اللغة على دعم هذا التوجه البحثي بإضافة بعد تاريخي واضح على ما كان يعد نظرية لغوية بلا تحديد زمني. فلم تعد اللغة السامية الحامية (وتعرف أيضاً بالأفرو أسيوية) والسامية الأم مجرد نموذجين نظريين، حيث بدأ النظر اليهما كما لو كانتا لغتين تاريخيتين حقيقيتين. ومع أننا لم تتوفر لنا نصوص مكتوبة بهذه اللغة، فقد عرفنا متى وجدت؛ فالسامية الأم لابد أن تعود إلى الحقبة السابقة على انفصال الأكدية واتخاذها لطابعها المستقل كلغة قائمة بذاتها. ونحن نعلم متى حدث هذا: عندما دخل المتحدثون باللغة السامية واديي دجلة والفرات لأول مرة وانضموا إلى السومريين بجنوب الرافدين في خلال الألف الثالثة قبل الميلاد. وأوجد هذا الخليط من الشعبين أولى الثقافات «الأكدية» الكبرى.

وتم الربط بين مختلف المفاهيم التاريخية والأثرية عن نشأة اللغات السامية معًا في أوائل الثمانينيات. ولايزال تاريخ هذه النشأة في طور التخطيط. فكانت مناسيب البحار العالمية بين ٩٠٠٠ و ٧٠٠٠ ق. م. أعلى مما هي عليه اليوم؛ وهو ما دعم حقبة ممتدة من رخاء العصر الحجرى الحديث بجنوب سوريا. فساد منطقة المتوسط مناخ دافئ ورطب. وكان الشتاء أطول وكانت الأمطار الموسمية الصيفية هى السائدة لا الجفاف الصيفي السائد حاليًا. وكانت الرقعة الزراعية فى فلسطين أكبر مما كانت عليه في أى عصر آخر؛ إذ كانت تمتد شرقًا إلى هضبة ما وراء نهر الأردن على الأقل؛ وفى الجنوب كانت تشمل سهل حوض بئر سبع والمنحدرات الشمالية الغربية بوسط النقب ومرتفعات شمال سيناء.

وفى شمال أفريقيا لم تكن الصحراء الكبرى قد أغلقت بعد. فقد ساعد المناخ الملائم على الزراعة والرعى عبر هذه المنطقة التى أصبحت الآن فى غاية الوعورة. وكانت منطقة كردفان دارفور بالسودان مأهولة بجماعات كبيرة من رعاة الماعز الرحل. ويذهب البعض إلى أن هذه المنطقة هى موطن أقدم المتحدثين باللغة الأفرو آسيوية. وإن صح ذلك فلابد أن تكون النشأة قد حدثت قبل سنة ٦٠٠٠ ق. م. ولابد أن اللغة البربرية المتداولة حاليًا فى كل من جنوب الصحراء الكبرى وشمالها دخلت منطقة الصحراء الكبرى قبل أن تعزل الصحراء شمال أفريقيا عن السودان. وقد تكون اللغة الأفرو أسيوية قد نشأت داخل الرقعة الزراعية في منطقة الصحراء الكبرى نفسها قبل أن يؤدى انتشار الصحراء إلى فصل مناطق البربر عن ليبيا وليبيا عن تشاد.

ولم يكن للصحراء الكبرى بشمال أفريقيا وجود قبل تسعة آلاف سنة. بل كانت هذه المنطقة موطنًا لثقافة قروية لمزارعين ورعاة. وقد تركوا بقايا من فنونهم ودياناتهم

وثقافتهم من مصب النيل شرقًا إلى جبل طارق غربيًا. وفي هذه القرى التى تعود إلى العصر الحجرى الحديث نشأ أسلاف الشعب الذى أدت التغيرات التى طرأت على لغته إلى نشأة أول المتحدثين باللغة السامية في آسيا. وقبل أن يتحول الشمال الأفريقى إلى الصحراء الكبرى المغلقة التى نعرفها اليوم، كان فلاحو العصر الحجرى الحديث يستقرون بالقرى الصغيرة على طول الوديان العديدة بهذه المنطقة الساحلية الكبرى. وكانوا يعيشون على زراعة القمح والشعير وصيد البر ورعى الخنازير والماشية والأغنام والماعز. ولابد أن نفترض أيضًا أن جماعات من الرعاة عاشت في المراعى التى كانت تحد المناطق الزراعية الغنية بالماء في «الصحارى الخضراء».

٣. الجنة المفقودة: ٦٥٠٠-٤٥٠٠ ق. م.

ساد حوض المتوسط بأكمله تغير مناخى جذرى في أواخر الألف السابعة قبل الميلاد. فأخذت مناسيب البحر في الانخفاض بمعدلات ثابتة كما حدث في مناسيب المياه في معظم المناطق. كما ارتفعت درجات الحرارة وسادت المناخ مواسم الصيف الجافة الطويلة، خاصة في شرق المتوسط وجنوبه، وانخفضت معدلات سقوط الأمطار. وأدت سنوات الجفاف إلى حدوث مجاعات والى زيادة كثافة الرعى والإخلاء التدريجى للأراضى الزراعية. ودخل الشمال الأفريقى مرحلة انتقالية طويلة من مناخ متوسطى إلى مناخ المراعى. واستمرت هذه التغيرات في سلسلة ممتدة ومكثفة من مواسم الجفاف، ودامت لأكثر من ألف سنة. وما بدأ كانهيار زراعى ومجاعات في مناطق الحافة تحول إلى كارثة شملت المنطقة بأسرها. واضطر السكان للرحيل تمامًا عن الأراضى التى كانت عالية الخصوبة. كما طغت الصحراء على كل الجبهات ولم تترك سوى قليل من المزارعين والرعاة بالقرب من الواحات التى تغذيها بعض الآبار القليلة والمتباعدة التى أفلتت من الانخفاض الجذرى لمناسيب المياه. وبزوال الصحارى الخضراء، طغت الصحراء بكثبانها الرملية المتحركة ووعورة الشديدة على الحافة الشمالية لقارة أفريقيا.

ولم يؤثر جفاف الصحراء على مزارعى الصحارى الخضراء وحسب، بل امتد تأثيره إلى مناطق الرعى المجاورة. وكان تأثير زحف الكثبان الرملية كبيرًا بصورة خاصة على سكان المراعى. فقد حرموا من مراعيهم البرية ومن الرقعات الزراعية التى كانت تشكل جزءًا من حياة البداوة الرعوية، مما دفع بهذه الجماعات إلى مناطق الحواف والمرتفعات المحيطة بالصحراء الممتدة.

وتمت إزاحة الكثير من الهاربين من الجفاف نحو الغرب والجنوب الغربي ليستقروا فيما أصبح فيما بعد مناطق البربر في الركن الشمالي الغربي من أفريقيا. ونزح غيرهم جنوبياً إلى شمال وسط أفريقيا واستقروا في منطقتي تشاد ودارفور. ورحل جماعة ثالثة شرقًا إلى أواسط وادي النيل ووضعوا أسس اللغة المصرية. وانعزل المهاجرون جغرافيًا عن بعضهم البعض بعد أن قطع زحف الصحاري الاتصال بينهم. وبازدياد العزلة زاد تمايز اللغات التي نشأت بينهم. وبانتشار الهجرات إلى مناطق أوسع نطاقًا وأكثر تعقيداً، نشأت أسر لغوية كاملة بمرور الزمن. وأدى زحف الكثبان الليبية إلى فصل سكان بلاد البربر عن مصر، وإلى فصلهما معًا عن شمال وسط أفريقيا. وأدى هذا الفصل إلى نشأة اللغات المتمايزة تاريخيًا والمتقاربة في آن والتي نعرفها بشمال أفريقيا.

شمل التغير معظم المناطق الكبرى بالشرق الأدنى القديم نتيجة لهذا التغير المناخي. فالى جانب الشمال الأفريقي، تحولت شبه جزيرة سيناء التي تفصل أفريقيا عن أسيا من مرعى إلى صحراء شبيهة بما هي عليه الآن. وتحولت الجزيرة العربية باستثناء الركن الجنوبي منها إلى امتداد شاسع من الصحراء اقتصرت سكناها على الواحات القليلة المتناثرة. وأدت هذه الحقبة الممتدة من الجفاف إلى القضاء على الزراعة في كل من أفريقيا والجزيرة العربية فتحول الناجون من الجوع والأمراض إلى لاجئين، في حين أدى انخفاض مناسيب المياه والمناخ القاحل إلى تجفيف العديد من المستنقعات الكبرى، مما ساعد على نشأة مناطق جديدة صالحة للزراعة والاستقرار لأول مرة. فجفت مستنقعات الدلتا عند مصب واديي دجلة والفرات وكشفت عن واحدة من أخصب المناطق الزراعية في العالم القديم والتي تحولت إلى قلب بلاد سومر القديمة أقدم حضارات الشرق الأدنى القديم الكبرى.

وفي مصر، امتدت الزراعة لأول مرة إلى سهل فيضاني يتميز بمجئ الفيضان سنوياً وبصورة محددة نسبيًا. واحتل الاستقرار المكثف مساحات من ضفتي النيل من أسيوط جنوبياً إلى الدلتا شمالاً. وأدى فائض الدلتا إلى إيجاد رقعة مختلطة غنية من المستنقعات وسهل فيضاني صالح للحياة ومرعى غني. وأدى الاستقرار في هذه المنطقة إلى فتح طريق للهجرة إلى الشرق والى أسيا، وانفتح للنازحين من مواسم الجفاف المتكررة طريق إلى سيناء والى فلسطين وما وراءها. وقبل ٤٥٠٠ إلى ٤٠٠٠ ق. م.، أغلق زحف صحراء شمال أفريقيا الصحراء الكبرى، وانعزلت مصر عن الغرب، مما أدى إلى وقف الهجرات شرقًا. وأغلق جفاف سيناء طريق الهجرة في وجه الرعاة الذين

كانوا ينتقلون عبر الدلتا من وادى النيل إلى الهلال الخصيب بجنوب غرب أسيا. وفى سنة ٤٠٠٠ ق.م.، وباستقرار النازحين من الصحراء الكبرى فى العديد من بقاع فلسطين وسوريا، بدأت عملية تطور أسرة اللغات والثقافات السامية.

وبسبب الجفاف، تراجعت شواطئ بحيرة بيسان بوسط فلسطين إلى ما أصبح يعرف ببحر الجليل وبحيرة الحولة. وأدى انحسار المستنقعات بالوديان الوسطى المنخفضة في كل من فلسطين وسوريا إلى نشأة أراض زراعية للنازحين من الصحراء الكبرى. وكانت فلسطين بصورة خاصة تمثل منطقة جذب للاقتصاد الرعوى والزراعة المتناثرة مما دعم حركة النزوح التدريجي شمالاً. وكانت سهول سيناء وسوريا الممتدة هي التي احتضنت سامیی آسیا ولیس صحراء الجزيرة العربية الجرداء. وشكلت هذه الأرض سهل فلسطين الساحلى ووادى يزرعيل وصدع الأردن وهضبة ما وراء نهر الأردن إلى الشرق على مشارف صحراء الجزيرة العربية. وهى تتسع كلما اتجهنا شمالاً نحو مراعى سوريا الشاسعة، مما ساعد على نشأة نطاق ثقافي ولغوى عريض ومتصل. وبتوقف الهجرات نتيجة لتصحر سيناء، بدأ اندماج النازحين مع السكان المحليين، مما ساعد على نشأة لغات سامية متميزة.

وعلى مدار ما يقرب من ألفى سنة عبر النازحون النيل بقطعانهم واتجهوا شرقًا إلى سيناء ومنها إلى فلسطين والجزيرة العربية وسوريا حيث اندمجوا تدريجيًا مع المزارعين والرعاة المحليين بالمنطقة. وفى أوائل الألف الثالثة، اتجه النازحون جنوبًا بمحاذاة الفرات إلى بلاد الرافدين. وباتجاههم جنوبًا إلى الخليج العربى، التقوا بالسومريين القدماء واندمجوا فيهم، وتكيفوا مع أنماط الرى المكثف التي ميزت الزراعة السومرية والتركيبة الاجتماعية الأكثر تعقيداً فى مدنهم. وباندماجهم، نشأت اللغات السامية الشرقية للحضارات الأكدية والبابلية القديمة والأشورية القديمة فى بلاد الرافدين. وانتقلت جماعات نازحة أخرى على طول حافة الصحراء من ما وراء نهر الأردن ودخلت الجنوب الغربى من الجزيرة العربية. وهنا أيضًا اندمجت هذه الجماعات بالسكان المحليين وشكلوا الأساس الثقافى لما يعرف باللغة العربية الجنوبية القديمة بالأراضى الزراعية في جنوب الجزيرة العربية.

وكان أقدم النازحين إلى فلسطين وسوريا قد اتبعوا نمط حياة رعوى بدوى فى معظم حقبة الجفاف. فعاشوا على تربية الأغنام والزراعة المتناثرة، وسكنوا مناطق تحدها السهول والمراعى الفسيحة. ولم يدخلوا بعضًا من مناطق فلسطين وسوريا الخصبة إلا بصورة تدريجية. وقد التقوا وبمرور الزمن اختلطوا بالسكان المحليين من

أهالى قرى العصر الحجرى الأول ممن كانوا قد نجوا من الكوارث الاقتصادية التى شهدتها الألفان السابعة والسادسة، وهى فترة زمنية طويلة تعايش فيها النازحون الذين نشأت بينهم الأنماط الأولى للغة السامية وتكيفوا مع ثقافة السكان المحليين وعاداتهم. وعلى مدار ما يقرب من ألف سنة، نجا السكان المحليين والنازحون من الجفاف. وتكون منهما شعب جديد وثقافة جديدة. فاستقروا فى قرى فى المناطق المختلفة والعديدة المنعزلة والصالحة للزراعة فى فلسطين وسوريا، ونشأت بينهم لغات ولهجات متمايزة شكلت اللغة السامية الغربية. ومع بدء استقرار رعاة السهول الرحل ومزارعى الأراضى المتناثرة فى قرى ثابتة، انفصلوا عن سائر الجماعات المماثلة. فأصبح لهم تاريخهم الخاص، ومع هذه التواريخ المشتركة اتخذت كل واحدة من عشرات اللهجات واللغات المتقاربة طابعها المستقل. فاتبعت كل منطقة مستقلة من فلسطين وسوريا نمط حياة مستقل عن الأخرى.

٤. اقتصاد بحر متوسطى: ٦٠٠٠ – ٤٠٠٠ ق.م.

ترجع جذور سكان العصر الحجرى الحديث المحليين فى فلسطين فى الألف الخامسة إلى ثقافات الألفين الثامنة والسابعة كما نعرفها من حفريات مدن كاريحا والبيضة. وكانت هذه المدن تقوم على اقتصاد متطور ومتكامل أساسه الزراعة المكثفة ورعى الأغنام والماعز وصيد البر والبحر. وكان معظم السكان يعيشون حياة مستقرة فى قرى وتجمعهم ثقافة واحدة.

وبانتشار الجفاف فى شمال أفريقيا، دخل النازحون أولاً منطقة سوريا وفلسطين كبدو رعويين. واستقر بعضهم فى المناطق المأهولة جنباً إلى جنب مع السكان المحليين وأثروا فى ثقافاتهم ولغاتهم ودياناتهم وفنونهم، بينما استقر بعض أخر منهم فى مناطق لم تكن مأهولة من قبل. وفى الألف الخامسة قبل الميلاد، انضم هؤلاء الوافدون الجدد على فلسطين إلى السكان المقيمين فى المناطق الساحلية الشمالية لفينيقيا والكرمل وفى وادى الأردن الجنوبى وفى شمال ما وراء نهر الأردن وعلى طول السهول الساحلية الوسطى والجنوبية. واكتشفوا مستنقع وادى يَزرَعيل السابق الصالح للزراعة حاليًا وبدأوا فى استغلاله. واستقروا بصورة مكثفة فى أراضى المنخفض العميق الخصبة والغنية بالمياه التى كانت تغمرها من قبل مياه بحيرة بيسان.

وقد تباين تأثير الجفاف على جغرافية فلسطين وبيئتها إلى حد كبير فى مناطق

مختلفة. وقبل بداية الجفاف، كان كثير من المرتفعات يتميز بكثافة الأشجار. وكانت منخفضات السهل الساحلي ووادى يزرَعيل مليئة بالمستنقعات والملاريا، وكان الجزء الأوسط والشمالي من صدع الأردن هو بحيرة بيسان سابقًا. وبانتشار الجفاف واستمراره لمئات السنين، زالت معظم غابات مرتفعات النقب الجنوبية بسبب الجفاف والتعرية. وتحول السهل الساحلي الجنوبي وحوض بئر سبع إلى مراعٍ. وغزت الصحراء مرتفعات يهوذا إلى الشرق من المفيض وكل المنحدرات الشرقية لصدع الأردن من بيت شان جنوبًا. أما فى الشمال فقد أفاد انخفاض منسوب المياه فى تجفيف العديد من المستنقعات، وانفتحت مناطق عديدة غنية بالتربة الخصبة والمياه أمام الزراعة والاستقرار.

وتميز المناخ من أواخر الألف السابعة قبل الميلاد وحتى أواخر الألف الخامسة بتعاقب حقب الجفاف الطويلة، إلا أن هذه الحقب الجافة تلاها ما يعرف بالحقبة «المطيرة الثانوية»، وهى حقبة كان متوسط منسوب المطر فيها يزيد عن المتوسط الحالى بحوالى عشرين بالمئة. وكانت درجات الحرارة أقل وكان الصيف يتميز غالبًا بالأمطار الموسمية بدلاً من الجفاف الشائع اليوم. كما انحسرت حدود البوار الفاصل بين الأراضى الزراعية والمراعى، مما سمح بالزراعة والرعى فى العديد من المواضع بشمال النقب ومراعى سوريا مما لم يعد ممكنًا اليوم. وفى أواخر الألف الرابعة قبل الميلاد، كانت الزراعة وما يتصل بها من أنشطة قد أصبحت سمة ثابتة لأرض فلسطين.

وقد أضافت هذه الحقبة المطيرة الثانوية الكثير إلى الإمكانات الاقتصادية لكل من تبقى من السكان فى الشرق الأدنى القديم، وغيرت أسس الزراعة فى فلسطين وأحدثت تحولاً جذريًا فى أنماط الاستقرار بالمنطقة. فتركز الجزء الأعظم من السكان فى البلدات السائدة على المستوى الإقليمى والتى كانت الحقول المحيطة بها تتميز بخصب التربة ووفرة الينابيع. فنشأت مدن كمجدو وبيت شان وعكا وعسقلان وغزة فى المنخفضات، وحازر وشكيم وأورشليم ولكيش وجيزر فى المرتفعات، وشكلت دعامة سكان فلسطين فى القرون التالية.

وما أن انحسر الجفاف العظيم الذى كان يغلق الصحراء الكبرى ليحل محله هذا المناخ الرطب والأقل حرارة حتى بدأ السكان المختلطون حديثًا فى فلسطين وسوريا فى بناء اقتصاد يتسم بدرجة فائقة من الاستقرار، ونشأت سمات مشتركة مع بقية بقاع سوريا من وديان الغنية شمالاً إلى حافة المراعى جنوبًا. وكان هذا الاقتصاد يوازن بين ثلاثة أنواع مختلفة من الزراعة كل فى منطقته، وأصبح التكامل الفريد بينها يعرف

باسم الاقتصاد البحر متوسطي. وسادت نفس البنية الأساسية في فلسطين وسوريا لأكثر من خمسة آلاف سنة ولاتزال لها أهميتها حاليًا. وهي تجمع بين التزامات إقليمية انتقائية بزراعة الحبوب في السهول والوديان، وتركزت زراعة الأشجار والكروم في إنتاج الزيتون والنبيذ في المرتفعات، وتركز رعي الأغنام والماعز في المراعي الوفيرة العشب. واقتصاد كهذا يتطلب تعاونًا إقليميًا وثيقًا فكان يعتمد على شبكة نشطة من التبادل التجاري سواء داخل المناطق الاقتصادية المتخصصة والمستقلة بفلسطين أو خارجها.

كان محور هذا الاقتصاد المتوسطي يقوم على الزراعة الجافة للحبوب خاصة القمح والشعير والشوفان. وكان هذا هو النمط الأساسي السائد في السهل الساحلي العريض والوديان الداخلية من اليرموك إلى يَزرَعيل وهضاب ما وراء نهر الأردن وأحواض مراعي أراد وبئر سبع ودمشق والوديان الصغيرة بين الجبال والتي تعد من سمات مناطق المتوسط. وكانت الحقول تزرع بعد أول أمطار الخريف مباشرةً، وتحصد في أواخر الربيع وأوائل موسم الصيف الجاف.

وكانت تربية الماشية والخنازير سائدة بين مزارعي الشمال وفي العديد من بقاع الجنوب حيث المياه الوفيرة، بينما أدى تكرار مواسم الجفاف إلى نشأة تربية الحيوانات الصغيرة ذات القدرة الأكبر على الاحتمال، خاصة الماعز. وسرعان ما تفوقت الأغنام على الماعز في الانتشار نظرًا قيمتها الأكبر وصوفها. فكان رعي الأغنام والماعز -كرعي الخنازير والماشية - أحد جوانب الزراعة. وكان صوف الأغنام (للملابس) وشعر الماعز (للمنسوجات الخشنة) واللبن والجبن هي المنتجات الرئيسة. وكانت ذكور الحيوانات الشابة والأكبر سنًا تنتقى للحم. وكانت جلود الحيوانات تستخدم في صنع الملابس، وكانت بعض عظامها تستخدم في صنع الأدوات.

وفي الوقت نفسه استقرت جماعات صغيرة من الرعاة في المراعي ربما نتيجة لعدم الاستقرار الذي كان يميز الحياة في القرى من حين لآخر بسبب الجفاف. وربما أدت زيادة السكان بصورة عامة إلى زيادة الطلب على الرعي. كما نشأ بين الرعاة نمط حياة أكثر ميلاً للترحال يعتمد على مراعي الصيف والشتاء إقليميًا. وأضيفت إلى اقتصادهم الزراعة المتناثرة للحبوب في وديان المراعي. فانحسر الاستقرار الدائم في القرى والذي يميز المناطق الزراعية الداخلية لتحل محله أنواع متعددة من السكن ذات أنماط أقل استقرارًا كالسكن تحت الأرض وفي الكهوف والأكواخ المستديرة المبنية من الحجارة وجلد الحيوان والخيام المصنوعة من جلد الماعز. وفي أواخر الألف الرابعة قبل

الميلاد أصبح الرعاة النازحون يشكلون جزءًا مهمًا من سكان جنوب سوريا. فكانوا يمدون القرى والبلدات المستقرة الدائمة فى الداخل باللحم والصوف والجبن. وفى الصيف، كانوا يدخلون المناطق الزراعية لإطعام قطعانهم بالعشب وتخصيب حقول الفلاحين بعد الحصاد.

وكانت زراعة الأشجار المنتجة للزيتون والفواكه وزراعة الكروم تتطلبان إمدادات منتظمة من المياه وصرفًا جيدًا. وارتبط انتشارهما بجنوب سوريا حتى تساويا بزراعة الحبوب وتربية الحيوانات ارتباطًا وثيقًا بنشأة المصارف والرى وشق الترع. وكان لأقدم أنواع شق الترع الذى نشأ فى الألف الرابعة وظيفتان هما التحكم فى مياه الفيضان وخفض تآكل منحدرات التلال. فكانت صفوف الحجارة المبنية بعرض أسرّة الأنهار والقنوات تحد من تدفق المياه إلى أسفل وتحافظ على التربة السطحية بحجز الطمى المتآكل فى سلسلة من الهضاب الهابطة. وكانت الهضاب بدورها تشكل أساس البساتين والكروم. وفى النصف الثانى من الألف الثانية وأوائل الألف الأولى قبل الميلاد، تمت الاستعانة بهذه الأساليب الخاصة بالحفاظ على التربة فى إيجاد مناطق جديدة لزراعة الأشجار والكروم. وكانت الترع تقام بالقرب من الينابيع فى التلال العالية وعلى طول المنحدرات بعد زوال الغابات. فنشأت مناطق جديدة بالمرتفعات للاستقرار لأول مرة. وقد دخلت التقنية الأساسية لهذا التطور فى وقت مبكر وشكلت جزءًا أساسيًا من الزراعة فى المرتفعات وفى سفوح التلال وعلى طول مصارف المراعى.

وكانت هناك تخصصات اقتصادية أخرى بجنوب سوريا تحددت إقليميًا وكانت ذات أهمية كبيرة. فكان يتم إنتاج التمر فى الواحات الصحراوية، وكانت الأشغال المعدنية تتم فى عربة والنقب وسيناء، والصيد فى بحر الجليل. وكان يتم إنتاج الملح على طول ساحل فينيقيا، وكان القار يستخرج من البحر الميت، والخشب يقطع من المرتفعات. كما طورت قرى جنوب سوريا وبلداته حرفها ومهاراتها الخاصة، ومن أكثرها انتشارًا صناعة الفخار والمناحل والمشغولات الجلدية والصباغة والنسيج وإنتاج زيت الزيتون والمصنوعات الخشبية. ولم يكن اقتصاد فلسطين اقتصاد بقاء يقوم على وحدات صغيرة مستقلة من السكان. بل كانوا شعبًا متفاعلاً يرتكز على شبكة تعاونية من التبادل التجارى. وكانت هناك أنماط من المقايضة تتم بين العائلات وأصحاب الحرف (كالرعاة القرويين ومربى النحل مثلاً) فى إطار مناطق اقتصادية فردية. ونشأت أنماط أوسع نطاقًا من التبادل التجارى فى السلع الأساسية وعلاقات التكافل بين ممثلى

الجماعات المختلفة (كالرعاة والفلاحين) فى المناطق المجاورة والمستقلة اقتصادياً. وازدهر التبادل التجارى الإقليمي والدولى فى المحاصيل والكماليات بحراً وبراً وعلى مسافات متباعدة. وكان التبادل التجارى يتم من خلال دائرة من التجار المحترفين وهو ما كان يتضمن عدداً من عمليات التحكم السياسى. وكانت الصرافة تشكل أساس هذا التبادل التجارى والأرباح العائدة منه.

كان التبادل التجارى يشكل أساس الاقتصاد. وقليل من السكان من كانوا يعيشون على أعمالهم وحدها. حتى أبسط أنماط الزراعة والرعى كان يقوم على التخصص والمقايضة. ونظراً للموقع الإقليمي لأنماط الإنتاج المستقلة، كان هذا التبادل التجارى يقوم على التفاعل الدائم بين مختلف الجماعات وظهور الشبكات المعقدة من العلاقات السياسية بين المنتجين وممثليهم من أنماط اقتصاد أخرى. وكان الاعتماد المتبادل بين كل جوانب الاقتصاد الأكبر والذى فرضه الافتقار إلى اقتصاد بقاء أساسى ويقترن بتفتت جغرافى يميز جنوب سوريا عامة يحول دون دمج القوة السياسية أو الاقتصادية فى نطاق واحد أو حول مركز سكانى واحد. حتى سكان وديان بيت شان أو شمال الأردن ذات الكثافة السكانية العالية نسبياً كانوا مفتتين بين عدد من البلدات الصغيرة والقرى المستقلة اقتصادياً. وكانت كل من هذه البلدات تنافس الأخرى فى اقتصاد يقاوم احتكار الموارد. وكانت هناك تحالفات متغيرة بين القرى المتجاورة، وتمكن عدد من النطاقات المتماسكة نسبياً من إقامة أهرام مركزية من السيطرة الاقتصادية. ومع ذلك لم تنشأ أية قوة كبرى فى فلسطين. وكان هذا الجزء هو الحافة الجنوبية من سوريا؛ وكان بمثابة منطقة عازلة بين المناطق الزراعية الكبرى ومدن سوريا والفرات ومصر، وهو جزء كان يفتقر إلى التماسك والاندماج وظل على اتصاله الوثيق بالمراعى التى تحد صحراء الجزيرة العربية وسيناء. وبينما كان مصيره السياسى يتأرجح بين الاستقلالية المفتتة وهيمنة قوى خارجية، لم تكن له ثقافة أو سياسة خاصة به.

كان هذا النمط الفريد من الزراعة فى اقتصاد البحر المتوسط هو الذى حدد البنية الأساسية لاقتصاد فلسطين وكثيراً من تاريخها لأكثر من خمسة آلاف سنة. وكانت الزراعة الفلسطينية رائدة لنمط زراعى أصبح سمة مميزة للعالم المتوسطى، ومحوره التبادل التجارى. فبدلاً من نمط زراعى يقوم على البقاء ولا يشمل التبادل التجارى إلا نتيجة لنمو بطئ للفائض أو استغلال قهرى من جانب جيران أقوى، كان اقتصاد فلسطين يقوم من بدايته على المقايضة وتبادل السلع التجارية الأساسية. وكانت الزراعة فيها ترتكز على المحاصيل الأساسية كالحبوب وزيت الزيتون والفواكه والنبيذ

وعلى الأغنام والماعز ومنتجاتهما وعلى الخشب والملح والنحاس والفيروز. ولم تكن هذه فوائض، بل أساسيات فى الاقتصاد.

وكانت الزراعة الفلسطينية متباينة إقليمياً، فإحدى المناطق تنتج القمح، وأخرى تنتج الزيتون أو الكروم، وتعيش ثالثة على الماشية والرعى؛ إلا أن هذا لم يساعد على العزلة الإقليمية. بل كان البقاء يعتمد على اتصال قرية بأخرى وعلى تبادل السلع بين المناطق. ونظراً لعدم قدرة أى جزء من الاقتصاد على البقاء بمعزل عن الآخر، فقد أصبح الاتصال والتفاوت من السمات السائدة. كما ساعد هذا النمط من الاقتصاد الذى يعتمد على تدفق السلع إقليميًا على فتح فلسطين على الخارج وأمام تأثيرات جيران أقوى وهيمنتهم.

٥. أرض القرى: ٣٥٠٠–٢٤٠٠ ق. م.[١]

نظراً لارتباط فلسطين الوثيق بالعهد القديم باعتباره مسرح القصص والأحداث التى طالما أسرت خيال الغرب، نشأ اتجاه لوصف تاريخ هذه المنطقة وثقافتها بالاستعانة بالمجازات المثالية الحالمة. وظل الحال كذلك خاصة فى تناول أقدم أنماط الهياكل الاقتصادية والسياسية المعروفة فى فلسطين القديمة. فكان يفترض أن اقتصاد فلسطين وسياستها يتسمان بالبساطة فى صورتهما المثلى. ولم يكن ذلك لأنهما عرفا بذلك، بل لأن الباحثين كانوا يميلون إلى القول بنشأة تطورية من البساطة إلى التعقيد. فصاحبت التطور الاقتصادى والسياسى وتجربة التاريخ نفسها درجة أكبر من التعقيد بل الفساد. ومع جذور الدولة والملكية جاء التدنى والانحطاط. هذه المثالية الحالمة التى تمجد القيم البسيطة هى انعكاسات لا واعية لقصص العهد القديم نفسها، من قصة جنة عدن إلى الحكاية الأكثر تعقيداً والتى تدور حول جذور الملكية فى سفرى صموئيل الأول والثانى.

وفى تواريخ فلسطين التى كتبت فى الستينيات والسبعينيات، امتد هذا التراث الحالم إلى وصف جذور اللغات السامية وحضاراتها فى الشرق الأدنى القديم، فوصفت بأنها ناجمة عن نشأة تطورية من رعاة طلقاء يسكنون الصحراء إلى جماعة حضرية تعانى الفساد والقهر من جانب نخبة متسلطة وثرية. وكان الملوك «مستبدين» و «ظالمين» دائماً، وكانت المدن تصور على غرار سدوم وعمورية.

(١) التحديد الزمنى للتغيرات فى الثقافة من العصر الحجرى إلى هذه الحقبة من العصر البرونزى الأول غير مؤكدة . وهناك فترة انتقالية يطلق عليها اسم «العصر النحاسى الحجرى» وتقع سنة ٥٠٠٠ و٣٥٠٠ ق.م.

هذه الصور التخيلية عن الماضى ليس لها صلة بأى واقع تاريخى فى العالم القديم أو بأى من الشواهد التى بين أيدينا سواء من علم الآثار أو النصوص القديمة. أما الصورة التاريخية الحقيقية فهى أعقد من ذلك وأكثر تشويقًا. فقد زاد سكان فلسطين عبر القرون وتطورت بها شبكة معقدة من المزارع والقرى والمدن. وكان الانهيار الاقتصادى الحاد مزمنًا فى المنطقة، إلا أن مثل هذه الكوارث لم تحدث بسبب أى صراع خيالى بين أنواع شتى من الناس. فالمدن والقرى والسلطة السياسية التى نشأت عنها لم تكن تعتمد احتكار فائض الثروة ولا على استغلال أية طبقة دنيا من قبل أية نخبة ظالمة. بل نشأت التجارة والأسواق والهياكل السياسية فى فلسطين القديمة من العلاقات بين العديد من جماعات البشر ممن عاشوا فى بيئات وأواسط جغرافية متباينة. كما تباينت المواقف من متطلبات هذه المناطق المختلفة بدرجة فاقت تباين المناطق نفسها.

وكانت هناك بعض القواسم المشتركة أثرت فى كل سكان فلسطين، ناهيك عن العديد من مناطق الشرق الأدنى القديم وعصوره. إلا أن التغير التاريخى لم يكن عشوائيًا. وكان من بين العوامل المشتركة الأساسية والأسباب المباشرة للتغير التاريخى تغير المناخ ومدى توفر الموارد الطبيعية وتأثيرها على كفاءة الزراعة والرعى. أما التغيرات التاريخية الواسعة النطاق بما كان لها من تأثير على حقب من التطور أو الاضمحلال فى ماضى فلسطين، فإن استقرار الأمطار ووفرة الموارد المائية قد يساعدنا على تبين التغيرات والتطورات الأخرى فى المجتمع.

ومن الخطأ أن نعتبر نشأة الزراعة والمجتمع فى عالم الشرق الأدنى القديم أمرًا عالميًا؛ بل ينبغى أن نتناولها على المستوى الإقليمى. ففى وادى النيل الشديد الخصوبة فى مصر، نشأ نمط زراعى يقوم على نظام الفيضان وعلى شبكة للرى وصاحبه نظام تسويق مركزى وفعال وموحد على نطاق رقعة شاسعة. وأدى اقتصاد مصر إلى وجود سكانى مكثف ومتجانس وإلى قيام دولة كبرى لها بنيتها السياسية تضم مئات الآلاف من السكان على طول نهر النيل فى الوسط. وفى الوقت نفسه فإن الاقتصار الجغرافى للأراضى الصالحة للزراعة على سهول النيل الفيضانية بأراضيها الغنية المكتظة بالسكان والمتاخمة للأراضى البور والصحراء ساعد على نشأة بنية سياسية واجتماعية متماسكة وعلى قيام دولة إقليمية مركزية كبرى.

وعلى النقيض من ذلك، كانت الدلتا بتنوع رقعتها من بحيرات ومستنقعات وسهل فيضاني ومناطق رعوية تقاوم الاندماج السياسي. وكانت بسكانها المختلطين من مصريين وساميين غربيين تشكل منطقة عازلة بين مصر الوسطى والمتوسط وبين عالم وادى النيل المصرى والعالم السامى فى صحراء الشرق وأسيا. ولم تتركز اهتمامات مصر على الدلتا إلا حين تطلعت إلى مد هيمنتها إلى العالم وراء حدودها. ولولا ذلك لتوزعت هذه المنطقة الصعبة اقتصادياً والهامشية بين قرى صغيرة للفلاحين والرعاة كما حدث في جنوب سوريا.

وعلى عكس عالم وادى النيل بزراعته الفيضانية كان جنوب الرافدين بدلتاه المنخفضة ومستنقعاته يتطلب صرفًا ممتداً وتحكمًا فى الفيضان حتى تصلح أرضه للزراعة. وكانت المتطلبات الزراعية من رى موسع وترع فى بلاد الرافدين يتطلب تنظيماً سياسيًا موجهًا مركزيًا وإقليمياً لكي ينشأ الاستقرار فى المدن والقرى. فنشأت فيها مجتمعات تتركز فى مدن مستقلة ومتنافسة في حقبة مبكرة، وأتاحت الإمكانات السياسية لقيام دولة المدينة.

وكانت مدن سوريا تتركز في الوديان الزراعية، مما ساعد على قيام بنى السيادة السياسية الموجهة إقليمياً حيث تسيطر كل مدينة على عدد من القرى القريبة منها فى تدرج هرمى من التبعية. وبتزايد مكانة التبادل التجارى الدولى على سواحل المتوسط، نشأت امبراطوريات تجارية في المدن الساحلية السورية الواقعة على الموانئ الطبيعية العديدة على ساحل فينيقيا، ومنها ببلوس فى الجنوب وأوجاريت فى الشمال.

وفي السياق الجغرافى المفتت لفلسطين نشأت أنماط مختلفة من المجتمعات ليست بينها قواسم مشتركة. وفى المناخ الأقل حرارة وأكثر رطوبة الذى ساد فى أواخر الألف الرابعة والثالثة، ابتكر سكان فلسطين على اختلافهم عدداً من سبل كسب العيش فى فلسطين يختلف باختلاف مناطقها إبان إيجادهم لأول نموذج «لاقتصاد البحر المتوسط». فأدت الزراعة وصيد البحر والبر الذى ارتبط بالمستنقعات وسهول الفيضان إلى قيام نمط حياة يختلف عن نظيره الذى نشأ بين حقول الحبوب بالوديان المنخفضة والسهل الساحلى. كما نشأت تراكيب سياسية وتواريخ منفصلة ومتمايزة. بل نشأت اختلافات أكبر على جوانب التلال التى تعيش على الينابيع والمناطق الصخرية وفى الوديان المنعزلة التى تحيط بها الجبال وفى المراعي والواحات. وكمعظم بنى البشر، نشأ التعاون والتنافس بين سكان فلسطين القدماء ونشبت بينهم الصراعات كما نشبت بين سائر بنى الإنسان.

أدى العصر البرونزى الفنى بالمياه إلى ظهور عدد من المستوطنات الزراعية فى فلسطين تراوحت أحجامها بين أسرة واحدة أو بضع عشرات من الأفراد إلى بلدات تتكون من بضعة آلاف. ووضع هذا العصر نمطًا ثابتًا للمجتمع والهياكل السياسية لفلسطين وساد المنطقة عبر التاريخ. فعلى مدار ما يقرب من ألف سنة، عاش السكان فى مستوطنات وبيوت قروية تقع بصورة مكثفة فى الوديان والسهول الكبيرة الفنية زراعيًا. كما تم اكتشاف بقايا منها على المنحدرات الخصبة بالمنطقة الجبلية بوسط فلسطين وعلى قمم التلال والهضاب وضفاف البحيرات. ويمكن القول إنه حيثما توفرت المياه بما يكفى لإعاشة السكان فى فصول الصيف الجافة وأينما توفرت التربة الخصبة، كانت تنشأ قرية. ويلاحظ وجود تناسب مباشر بين حجم سكان القرية وإمكانية استزراع منطقة بعينها. وكانت فلسطين أرضًا لصغار المزارعين والقرى.

وفى مستنقعات بئر سبع ووديان يَزرَعيل، كان يتم الاستعانة بنظم قنوات صغيرة لنزح المستنقعات. وكانت هذه النظم تدعم الجهود المحلية والمحدودة للتحكم فى المياه. كما كان يتم حفر شبكات من قنوات الرى الصغيرة فى سهول الفيضان وبالقرب من أكبر ينابيع المنطقة، مما كان يساعد على إيجاد مناطق للزراعة المكثفة. وتحولت هذه المساحات إلى مستنقعات نتيجة للإهمال. وفى الألف الثالثة قبل الميلاد، تحولت هذه المنطقة إلى أكثر بقاع فلسطين ازدحامًا بالسكان.

وكان يتم حفر الآبار على طول السهل الساحلى شمال عكا وفى وادى يَزرَعيل وفى منطقة صرف وادى غزة بشمال النقب وفى العديد من بقاع فلسطين حيث يقترب منسوب المياه من مستوى السطح. وعلى التلال وفى معظم المنطقة المطلة على البحر المتوسط فى فلسطين، كان لابد من اللجوء إلى أساليب الزراعة الجافة وتخزين فائض المياه للاستهلاك الآدمى والحيوانى، مما قصر كلاً من الزراعة ونشأة المستوطنات الثابتة على المناطق التى يزيد متوسط مياه الأمطار عن ٢٥٠-٣٠٠ سم سنويًا. وتم اكتشاف بعض القرى على طول أسرّة الوديان الجافة حيث توفرت المياه الجارية اللازمة لزراعة الحبوب. وأدى الطابع الصدعى للطبقة الجيرية التى تقع فوقها مرتفعات الوسط إلى صعوبة بناء الصهاريج وحال دون استغلال مساحاتها. ولا شك أن وفرة المياه كانت أهم ما ساعد على نشأة الزراعة والحياة القروية فى فلسطين القديمة. وهو أمر متوقع فى منطقة تحدها المراعى والصحراء شرقًا وجنوبًا.

وكانت بنية النظام الاجتماعى فى فلسطين تقوم على الأسر الممتدة المتمركزة فى القرية ولها شبكات شخصية ترتكز على ملكية المنازل والحقول والبساتين وتبادل السلع

والمحاصيل وعلى نطاق محدود من التزاوج مما ساعد على نشأة أنساق النسب والعشائر. وكانت الثروة تتراكم من خلال استثمارات طويلة المدى كقطع الأخشاب وتطوير موارد المياه ونظم الرى وبناء المصاطب على طول المنحدرات الخفيفة والوديان وزراعة الكروم والبساتين وتحسين القطعان وخلق أسواق مستقرة ونظم ائتمانية. واستغرق الأمر سنوات لكي ينشأ الرخاء، وكان يتوقف على الاستقرار السياسي والاجتماعي. وكانت السلع التصديرية هي المحرك الأول للاقتصاد. وكان على رأس هذه السلع الزيتون الذى كان هو السلعة الأساسية والمصدر الأول لزيت المصابيح في القدم. ونمت القرى في العصر البرونزى المبكر إلى حد كبير وتكون كل منها من بضعة آلاف من السكان. وكانت كثرة من هذه القرى تبنى أسواراً حجرية عالية كتحصينات دفاعية حولها. وتعكس بعض البلدات التي تم اكتشافها نوعًا من التخطيط، ويضم بعضها منشآت عامة وقصوراً ومعابد.

وكان الأغلبية العظمى من السكان وتقدر بتسعين بالمئة تعمل بالزراعة والرعي. وكان الهياكل السياسية الصغيرة والمحدودة إقليميًا تربط البلدة ببضع قرى صغيرة تابعة لها. وكانت قلة من الأهالي تعمل في القوافل والسفن التجارية. وكان تنقل الرعاة يقتصر في العادة على مراعٍ محددة. وأدت الطبيعة المستقرة لمعظم الأعمال إلى تفتيت سكان فلسطين إلى تجمعات صغيرة متعددة يقتصر كل منها بأعماله على منطقته. وبدأ الرعاة الرحل وكثير من أهل الجبال (كالحطابين والصيادين) وعمال المعادن والتجار في تأسيس عشائر ومجتمعات لأنفسهم. وكان هؤلاء يمتون بصلة قربى للقرويين المستقرين الذين تبادلوا السلع معهم ولكنهم كانوا مستقلين عنهم في الوقت نفسه.

وتمتاز مناطق فلسطين بالتنوع من الناحية الجغرافية وبالعزلة عن بعضها البعض. وكانت أكبر المراكز السكانية فيها بلدات صغيرة تقوم على أسواق، وليست مدنًا. وفي المناطق المزدحمة بالسكان كوادى يِزرَعيل وبيت شان، لم يكن لأية بلدة من الحجم أو القوة السياسية ما يكفى لفرض سيطرتها ولو على منطقتها، ناهيك عن فرض المركزية على بقاع فلسطين الكبرى. وساعد هذا التنوع على ظهور بلدات مستقلة سياسيًا على رأسها سادة أو جماعات محلية من شيوخ ورثوا السيادة. وكانت هناك نخبة صغيرة تتولى التجارة والدفاع. وكان نظام السيادة في فلسطين والذى يقدم فيه السيد الدعم والحماية في مقابل الولاء والطاعة يقوم على التزامات شخصية من جانب الأفراد. ونشأت التطورات السياسية الإقليمية والبينية بالتدريج الهرمى للتحالفات. وكانت هذه التحالفات تقوم على الاعتماد المتبادل الاقتصادى بين قرى وبلدات ذات حكم ذاتي والذى كان يميز «اقتصاد البحر المتوسط».

وبدلاً من نمط حكم الدولة البيروقراطية كما كان الحال في مصر ودول المدن ببلاد الرافدين، حالت الهياكل السياسية القائمة على العلاقة بين السيد والتابع بمراكزها السكانية الصغيرة وتنوعها الجغرافي المفتت دون نشأة نظام الدولة وراء الإقليمي حتى نهاية العصر الهيليني. وكانت الإجراءات الدفاعية في فلسطين تنظم محليًا. فكان يتم تشييد الأسوار الدفاعية بحيث كانت مستوطنات العصر البرونزي المبكر تشبه مدن الحصون، في حين لم يكن هناك وجود للجيوش، سواء بغرض الغزو أو الدفاع.

ولم تكن ثمة قوى سياسية كبرى في فلسطين في العصر البرونزي. فحال تنوع المنطقة وعدم وجود مراكز سكانية كبيرة دون فرض أي من الدول المجاورة القديمة لهيمنتها عليها قبل الحكم المصري في القرن الخامس عشر قبل الميلاد. فكانت أرض فلسطين خليطًا من القرى المستقلة والمتعاونة فيما بينها.

٦. عن المدن والتجارة

كان عالم فلسطين في العصر البرونزي والذي نشأ عن الاقتصاد المتوسطي يعمل بكفاءة على الرغم من تنوعه. وكان هذا يعزى إلى التبادل التجاري الذي قاد الاقتصاد وإنتاجيته التخصصية. وكانت الملكيات الصغيرة والحكم الذاتي والاعتماد المتبادل هي أسس اقتصاد فلسطين. فكان الراعي يقايض المزارع والمزارع يتبادل محاصيله مع زراع الكروم والزيتون ومع تجار المدن وحرفييها. وساعد هذا الاعتماد المتبادل الذي جمع بين العديد من أنواع البشر على اختلاف مشاربهم على الربط بين بقاع فلسطين؛ فربط المرتفعات بالسهول والمزارع بالمراعي.

وكان فلاح العصر البرونزي ينتج المحاصيل الزراعية الرئيسة. وكان الصوف والكتان واللحم والجبن والسمك والحبوب (خاصة الشعير والقمح والذرة) والفواكه وزيت الزيتون والنبيذ والخشب والفخار والملح والجلد والخيش وأدوات القدح والنحاس والفيروز من المنتجات الأساسية في أسواقها. وكان يقوم على إنتاجها أناس يفلحون أرضهم ويرعون قطعانهم بأنفسهم أو متخصصون يعملون في أكواخ. ولم تعرف فلسطين عصابات العبيد أو المجتمع الطبقي بصورته المعروفة. كما لم تعرف الملوك الكبار. بل كانت الأسرة التي تعيش في قرية أو بلدة ذات حكم ذاتي هي المعيار السائد. كانت العبودية موجودة، إلا أن العبد الرقيق فيها كان ينتمي للأسرة ويمثل جزءًا منها. وعرفت فلسطين الفقر، إلا أن الفقر فيها كان جزءًا من كيانها وليس بنيتها

الاجتماعية. وكان الفقراء فيها هم من كانوا خارج البنية الاجتماعية كالغرباء والمديونين والأرامل واليتامى.

وساعدت المحاصيل الأساسية على ربط فلسطين بمصر في الجنوب وبفينيقيا وسوريا والفرات في الشمال والشمال الشرقي. وكانت التجارة الدولية البرية ضئيلة في معظم فترات العصرين البرونزيين الأول والوسيط. وكانت التجارة بين مصر وسوريا بحرية في المقام الأول. وكانت التجارة مع بلاد الرافدين تتم عبر بلدات الحدود كحازر التي كانت سورية (كتل دان القريبة منها) أكثر من كونها فلسطينية. وكانت معظم التجارة البرية الأخرى إقليمية. وكانت هناك أسباب لذلك. ففي معظم تلك الحقبة التي دامت حوالي ألف وخمسمئة سنة، لم تكن بفلسطين مدن حقيقية، بل كانت هناك قلة قليلة من البلدات الحقيقية.

وكانت السلطة السياسية في فلسطين - وما يصاحبها من قدرات عسكرية - تتركز حول إقطاعي ثري يتمثل في رجل واحد أو أسرة تحدد سيادته حقوق تابعيه وسلطاتهم. فكانت سلطة قائمة على الشخصية والنفوذ والولاء الشخصي، ونادراً ما كانت تتجاوز حدود مناطق فرعية محدودة للغاية. فلم تكن هناك سلطة عسكرية أو سياسية تسيطر على وادي يَزْرَعيل أو بيت شان مثلاً. وكانت هناك عشرات البلدات تتنافس على النفوذ في المناطق الخصبة من السهل الساحلي. وتميزت فلسطين بالحصون حتى في أكثر قراها تواضعاً. وتدل هذه التحصينات على وجود قواد مستقلين متنافسين. وكانت قلة من البلدات وقلة من الهياكل السياسية تتحكم في بضعة آلاف من السكان، بل بضع مئات في الغالب. وكانت القرى الحصينة المتناحرة تتنافس وتتعاون فيما بينها على التجارة والنفوذ كل في ظل سيدها. وفي فترات الصراع، كانت تعقد التحالفات. وكانت المعارك تنشب، ولكن ليس بين صغار الأمراء القادرين على السيطرة على أي قسم كبير من هذه المنطقة المعقدة.

ومع أن مؤرخي فلسطين القديمة يشيرون عادة إلى بلدات فلسطين القديمة باسم «دول المدن» وإلى حكامها باسم «ملوك»، فإن كلا هذين المصطلحين مضلل. فاللفظ المقابل لكلمة «مدينة» في العبرية له نطاق واسع يماثل مقابل كلمة «مكان» أو «مستوطنة». وقد يعني «مسكن» أو «قرية صغيرة» أو «بلدة» بل قد يدل على مجموعة خيام متناثرة. ولفظنا الحديث يضلل أكثر مما يترجم. فهو يستخدم في الإشارة إلى بابل أو نينوى وهما مدينتان كبريان يسكنهما ربع مليون نسمة أو يزيد. وقد يشير إلى أصغر قرية يسكنها عشرة أفراد أو أكثر في مرتفعات الجليل. كما أن اللفظ الذي

يترجم بمعنى «ملك» قد يشير إلى فرعون مصر بقوته وحكمه التليد لعدة ملايين من البشر وإلى شيخ أية قرية صغيرة ذات حكم ذاتي. ومن الباحثين من يوصي باستخدام كلمة «شيخ قبيلة»، إلا أنه حتى هذه الكلمة تعد مبالغًا فيها ولا ينبغي أن تطلق إلا على بعض من أقوى حكام فلسطين.

كانت معظم قرى فلسطين مستقلة كل عن الأخرى. وكانت محصنة وتخضع لحكم سادة مستقلون كل له جماعته وأتباعه وعائلاته الفرعية. وكانت سلطة السيد تمتد قدر امتداد نفوذه وحمايته الشخصية. وكان يتم تقديم الحماية والولاء من خلال تعهدات شخصية ويتم الإبقاء عليهما بالتزامات متبادلة. وكانت هذه الالتزامات تتضمن النهج الأبوي من ناحية، والطاعة المطلقة من ناحية أخرى. وكان نقض الاتفاقات يؤخذ مأخذًا شخصيًا، أي من قبيل الخيانة.

وكان لكل بلدة سيدها وحاميها أو «أبوها الروحي». وكانت التحصينات الهائلة والسريعة التشييد التي عجت بها فلسطين حتى نهاية العصر البرونزي الوسيط هي السمة المميزة لحماية «العائلة». وبسبب هذه الاستقلالية الممتدة، كانت التحالفات السياسية الأكبر التي تجمع بين مناطق أوسع نطاقًا تتسم بالهشاشة وتقتصر على حالات الاحتياج الخاصة.

ولم يكن لسلطة الدولة أي وجود في أي نمط محلي في فلسطين. فبينما كان الرعاة المحليون يسبغون حمايتهم على التجارة المحلية والإقليمية، كانت التجارة على مسافات متباعدة خارج نطاق حمايتهم. فكانت التجارة البعيدة المدى تعتمد على القوى الكبرى ودول الهلال الخصيب، أي مصر وسوريا والرافدين. وكان نفوذ مصر يمتد ليخلق تجارة دولية على ساحل المتوسط وعبر سهول فلسطين وبحرًا مع فينيقيا وبرًا مع ساحل فلسطين الجنوبي. وكانت مدن سوريا الداخلية كإبلة وحماة وحلب وماري ودمشق وحازر تمد تجارتها من حين لآخر إلى سهول في يَزرَعيل والأردن. وبدأت طرق التجارة الدولية الكبرى التي كانت تربط بين وادي النيل وسوريا والأناضول ووادي الفرات برًا في استخدام فلسطين وسيناء كجسر بري. وفي العصر البرونزي المتأخر، كانت هذه التجارة الدولية البرية من نتائج التعاون والتنافس بين الامبراطوريتين المصرية والحيثية. وكان لهذا التنافس دور كبير في تحديد جزء كبير من مستقبل فلسطين السياسي.

وفي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، كانت هناك ثلاثة طرق رئيسة تعبر فلسطين:

١- طريق حورس. كان هذا الطريق المتجه من الشمال إلى الجنوب يتجه من دلتا النيل عبر الصحراء الشرقية إلى السويس، ثم يسير بمحاذاة الضلع الساحلي الشمالي لسيناء شرقًا إلى غزة حيث كان ينعطف شمالاً ليسير بمحاذاة سهل فلسطين الساحلي إلى عسقلان وأشدود ويافا. وكانت الطرق الفرعية على طول وادي غزة تربط الطريق العام بالمستوطنات المتناثرة في شمال النقب ومركزها أراد. وإلى الشمال، كان الوادي يربط الطريق العام ببلدات لكيش وجيزر. وكان وادي أيالون يربط أورشليم وبيت شيمش بالساحل. وكان الطريق الساحلي ينعطف في اتجاه شمال شرقي ليعبر مرتفعات الحديد عن طريق معبر مجدو ليخترق يَزرَعيل ليأتي بالتجارة المصرية إلى متناول بلداته وقرى الجليل الأدنى إلى الشمال. وكان الطريق يتشعب عند الحافة الغربية لوادي يَزرَعيل، فيتجه فرع منه غربًا بحذى ناهال قيشون إلى تل أبو حوان وتل كيسان وبلدة عكو وموانئ فينيقيا المزدهرة التي كانت تمثل مراكز ربط حيوية للنقل البحري بشرق المتوسط. فمنها كان يتم مد وصلات إلى مصر وقبرص وسوريا والأناضول ومنطقة إيجة.

أما الطريق العام فكان يستمر شرقًا بحذى الحافة الجنوبية لوادي يَزرَعيل من مجدو وتانغ ومنها إلى بيت شان ووادي الأردن. وباتجاهه شمالاً بحذى الجانب الشرقي من بحر الجليل، كان الطريق يصل إلى صدع الأردن الشمالي. فكان يربط مستوطنات العصر البرونزي الكبرى كبيت بيره وتل كنيرت بحازر و دان. وكان يستمر داخل وادي البقاع بلبنان إلى مدينتي حماة وحلب بسوريا. وكان هناك طريق ثانوي يمر ببيت شان ثم يعبر الأردن بالقرب من بيلا ثم يسير باتجاه شمالي شرقي إلى وادي زرقا ثم يعبر الجولان إلى دمشق حيث كان الطريق العام يلتف حول الحافة الشمالية من مرتفعات جبل بِشري ثم يعبر مراعي سوريا الكبرى لينتهي بالفرات وحران.

٢- عبور الصحراء. كان الطريق العام الثاني الذي كان يربط بقاع فلسطين بالتجارة الدولية يدخل سيناء من شرق الدلتا شمال البحيرات المرة مباشرةً. فكان يعبر سيناء بمحاذاة المنحدرات الشمالية الغربية لشمال سيناء وصحراء وسط النقب إلى ينابيع قادش برنيا. وبعد الاتصال بطريق فرعي متجه إلى أراد، كان هذا الطريق ينحدر نحو صدع الأردن جنوب البحر الميت مباشرةً قبل أن يتجه شمالاً بحذى الساحل الغربي إلى ينابيع عين جدي ثم إلى أريحا، ثم يتجه شمالاً بطول الأردن إلى بيت شان والشمال.

٣) طريق الملوك. كان هذا الطريق العام البرى الثالث يترك وادي النيل عن طريق وادى طميلات ويعبر سيناء من شمال سلسلة جبال سيناء مباشرةً عن طريق وادى فيران والينابيع القريبة من دير سانت كاترين الحالى. وكان هذا الطريق يربط مناطق التعدين بسرابيت الخادم وطمنة ووادى عربة والموانئ البحرية المطلة على الخليج بالقرب من إيلات والعقبة الحاليتين. وكان هذا الطريق ينعطف شمالاً عند العقبة، ثم يتجه غرب المفيض بحذى هضبة ما وراء نهر الأردن ويتبع حزام المراعى الضيق الذى يشكل الحافة الغربية لصحراء الجزيرة العربية. وكان «طريق الملوك» يتفادى المعابر الوعرة لنظام الصرف فى منطقة ما وراء نهر الأردن ليربط رعاة مناطق أدوم ومؤاب وعمون وجلعاد والجولان وفلاحيها بالتجارة فى طريقه إلى دمشق.

وكانت القرى الكبيرة والبلدات التى ترتبط بهذه الشبكة المعقدة فى العصر البرونزى المتأخر من أكثر مراكز الأسواق الإقليمية فى فلسطين استقراراً. وعادت التجارة الدولية بالرخاء على اقتصادياتها جميعاً. فساعدت على التوسع وعلى المزيد من التخصص، وتطورت الحرف وما يتصل بها من نشاطات موجهة إلى خدمة طرق التجارة ومن أهمها تربية حيوانات الجر والدباغة وما يتصل بها من صناعات. وسرعان ما نشأت البلدان المزدحمة بالسكان وتحولت إلى مراكز إقليمية احتكرت منافذ مناطقها إلى الأسواق الخارجية. وباعتماد هذه المراكز على الصناعات الإقليمية واحتياجات شركائها فى التجارة، حققت الرخاء والتوسع من خلال نشر سيطرة المنتج الواحد كالرعي والخشب والكروم وزراعة الزيتون وعصر النبيذ والصباغة والنسيج والفخار وما إلى ذلك، مما ساعد على زيادة الرخاء وزيادة الاعتماد على ثروات التجارة الدولية، وأخيراً على الامبراطورية المصرية التى كانت تتحكم فيها.

كانت صلات فلسطين بالطرق البحرية المصرية والفينيقية تتم من خلال بلدان الموانئ فى الشمال الغربى. ففى منطقة حيفا الحالية وعلى طول ساحل المتوسط الشمالى، أقامت تجارة فينيقيا صلات حيوية مع عالم المتوسط كله. لذا فقد امتدت سلسلة من المدن العامرة بالرخاء من تل أبو هوام جنوبياً حتى الكرمل وتضم تل كيسان وعكو وصور وسربتا وصيدون وبيروت وبيلوس وأرقاد وأوجاريت. وأدت الاحتياجات الفنية لبناء السفن والملاحة إلى نشأة بلدان فينيقية أصبحت مراكز للتجارة والحرف. وساعد الطابع العالمى المتعدد اللغات لهذه البلدان على سرعة تحولها إلى المراكز الحضرية الحقيقية الوحيدة فى فلسطين. وساعدت اقتصادياتها وتقاليدها الانتقائية على تحويل فينيقيا إلى مركز الثقافة الفلسطينية. فكانت فينيقيا هى المصدر الوحيد

لثقافة فلسطين. ومن هذه الموانئ دخلت حضارة العالم الخارجي تدريجيًا إلى بقاع فلسطين الزراعية والرعوية.

ومع أن فلسطين ظلت بقعة منعزلة غارقة في الجهل طوال العصر البرونزي، فإن هذا لم يكن حال فينيقيا؛ فقد كانت مدنها تشبه مدن سوريا الكبرى. ونشأت ثقافة فنون كتابية لها مكانتها في أوجاريت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وحدث تواصل منتظم بين الكتّاب في بلدان فلسطين الكبرى من بيلوس وشكيم وأورشليم وبين البلاط المصري. وكانت الكتابة قد عرفت منذ أمد بعيد في سوريا وفي سوق بلدة إبلة منذ القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، وتم اكتشاف بعض النصوص من ألالاخ إلى مجدو.

كانت الكتابة تستخدم في معظمها لأغراض تجارية. فاتخذت شكل حسابات وعقود، واستخدمت للاتصالات السياسية والعسكرية. وكانت معظم أشكال الكتابة تتسم بالتعقيد حيث كان يتم استخدام تراكيب من الرموز والعلامات المسمارية. وكانت الكتابة والقراءة تتطلبان مهارة خاصة وسنوات من التدريب. وكانت قاصرة على الموظفين الذين كانوا يخدمون المصالح التجارية وبلاطات الدول الملكية.

وكانت فينيقيا في طليعة الطريق إلى انتشار القراءة والكتابة من خلال ابتكار الألفبائية. فنجد في أوجاريت ألفبائية كاملة مدونة برموز مسمارية ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر. وكانت هناك نظم مماثلة في سوريا وفلسطين. ولايزال الغموض يحيط بابتكار الألفبائية الطولية التي شكلت أساس العبرية والآرامية بل اليونانية واللاتينية من خلال الفينيقيين، ولكن يبدو أنها نشأت عن وصل رموز الكتابة المصرية. وفي العصر البرونزي، كانت القراءة والكتابة من سمات الامبراطورية المصرية أو التجارة الفينيقية وأنشطتهما الأدبية. ولم يحقق سكان فلسطين الكثير من تلك التطورات إلي أن شرعت أشور في استخدام الآرامية كلغة مشتركة لامبراطوريتها. فطوروا نظاماً من الكتبة والمدارس على مدار القرنين الثامن عشر والسابع عشر.

الفصل السادس

اقتصاد بحر متوسطى

١. الفلاحون والرعاة واقتصاد متحول: ٢٤٠٠-١٧٥٠ق. م.

تعد مناقشة الاستخدام المبكر للغات السامية فى أسيا وعلاقتها بالمتحدثين باللغات الأفرو أسيوية فى مستوطنات العصر الحجرى الحديث بشمال أفريقيا ضرورية للوقوف على الطبيعة المحلية لسكان فلسطين ونشأة اللغة العبرية واللغات القريبة منها، ولو أن التطور التاريخي لشعب من الشعوب يشمل الكثير غير لغته. كما تمتد جذور واضعى تراث العهد القديم في الأرض التى عاشوا عليها وفى أنماط الحياة الاقتصادية والاجتماعية التى نشأوا في ظلها. لذا فإن جذورهم راسخة وبنفس العمق فى أرض فلسطين ونهلوا من نفس الثقافة السامية الغربية القديمة التى نهل منها جيرانهم فى سوريا.

ظلت دوائر البحث فى العهد القديم والآثار حتى أواسط السبعينيات ينظرون إلى الحقبة الفاصلة بين العصرين البرونزى الأول والبرونزى الوسيط من منظور النظرية القديمة التى تقوم على حدوث هجرة للبدو الساميين من الجزيرة العربية. ومنهم من ربط هذه النظرية بالنصوص المسمارية والمصرية التى تشير إلى عمورو و عمو. وكان المؤرخون قد صنعوا تاريخاً للهجرات والفتوحات العمورية التى سادت الهلال الخصيب من الخليج العربى إلى دلتا مصر. وكان من المعتقد أن هذه القبائل البدوية قضت على ثقافات العصر البرونزى المبكر بكل من الرافدين وفلسطين وأنها صنعت العصر الوسيط الأول فى مصر وأنها أدت بعد قرون إلى ظهور هيمنة عمورية بين دول الرفدين بسوريا وفلسطين. وكان علم آثار العهد القديم يربط هذه «الحركة العمورية» بحكايات الآباء التوراتيين وقصص إبراهيم ويعقوب. فقرأوا بين سطور القصص تاريخاً لحركات الشعوب.

وبذلك اختلقوا تاريخًا مزدوجًا لجذور شعب إسرائيل القديم؛ تاريخ لهم كبدو من شمال بلاد الرافدين في أوائل الألف الثانية، والآخر كرعاة شبه بدو في أواخر العصر البرونزي، حوالي سنة ١٢٠٠ ق. م. وكان هذا التاريخ يعتمد على قصص توراتية منتقاة بعناية لإضفاء قدر من التماسك عليه. فانتقل إبراهيم من أور بجنوب بلاد الرافدين إلى حران في الشمال؛ ومنها دخل «كنعان» ومعه أسرته. إلا أن يعقوب وأسرته هبطوا مصر فيما بعد حيث أصبح إسرائيل، ثم عاد إلى فلسطين في ظل يشوع. وكان من المعتقد أن هذه القصة تعكس غزواً ثانياً لفلسطين من قبل شعب إسرائيل الذي شارك في هجرة «آرامية» أوسع نطاقًا أدت إلى نشأة شعوب ما وراء نهر الأردن.

ولم يكن هذا من قبيل التوفيقات التاريخية أو إعادة بناء تاريخية على أساس المناقشة؛ بل كان تأكيداً للتوافق والتوحد بين قصص العهد القديم المنتقاة والبيانات الأثرية. ومع ذلك فإن قصة العهد القديم هي التي أضفت التماسك والاستمرارية على هذا التاريخ وليس البيانات الأثرية. وكان تداعي هذا التوفيق مفاجئًا وحاسمًا في أن معًا. وبالتسليم بأن اللغة الأفرو آسيوية هي أم اللغات السامية كان لابد من التخلي عن الصورة الرومانسية للجذور العربية وتبخرت الهجرات المتعاقبة «للعموريين» و «الآراميين» من رحم الجزيرة العربية الخصب. وساعدت الأفكار القديمة عن الفتوحات المؤرخين على الاستعانة بقبائل البدو لمحو الثقافات القديمة وبدء ثقافة جديدة. وبذلك فقد تحولوا عن العصر البرونزي المبكر إلى الوسيط، وعن عالم الكنعانيين في العصر البرونزي المتأخر إلى عالم جديد لشعب إسرائيل في العصر الحديدي. وبتفسير هذه التحولات بدون الفتوحات العمورية والآرامية، اتضحت استمرارية الثقافة. ومهما كانت الاختلافات – وهي لم تكن اختلافات كبرى كما سعت كتب الستينيات والسبعينيات أن تقنعنا – فمن الأفضل تفسيرها كتغيرات داخلية وتطورات في الاقتصاد.

والتحول من فلاحين يعيشون في القرى والبلدات إلى رعاة يعيشون في أنماط من البداوة الموسمية يعزى إلى اختلاف سبل السعي إلى الرزق. وقد نشأت هذه الاختلافات في فلسطين بتكرار محاولات التكيف مع التغيرات المناخية والبيئية. وتعزى سيطرة نمط بعينه على غيره من الأنماط إلى تأثير التجارة التي اعتمد عليها اقتصاد فلسطين المتوسطي كله. ولم يحظ السكان كلهم بالاستقرار إلا بقدر مرونتهم. فلجأوا إلى العديد من أنماط البداوة والاستيطان حسب احتياجات المنطقة التي وجدوا فيها والتغيرات المؤقتة في المناخ والاقتصاد.

كان الرخاء الذى جاء به اعتدال المناخ فى الألف الثالثة إلى جنوب الشام فائقًا. واستمر هذا الرخاء حوالى خمسمئة سنة. وفى حوالى سنة ٢٤٠٠ ق. م. تلقى اقتصاد جنوب فلسطين دعمًا كبيرًا بانتعاش التجارة مع الحضارة المصرية الكبرى فى عصر المملكة القديمة التى بنيت فيها الأهرام. أما شمالها فكان شديد الارتباط بسوريا.

وبزيادة معدل سقوط الأمطار فى العصر البرونزى المبكر، نشأت فى سيناء ووسط النقب وجنوبه – وهى مناطق صحراوية تتخللها مساحات من المراعى – نطاقات واسعة من المراعى متصلة بالمناطق الرعوية التى شملت غرب الجزيرة العربية وجنوبها. وأدى الرعى المستمر إلى ربط هذه المناطق بالمرعى السورى الكبير فى الشمال. ونشأ شعب من الرعاة فى منطقة شاسعة امتدت على طول ضلعى الشام الشرقى والجنوبى. فبدأت زراعة القمح والشعير على منحدرات سفوح التلال والوديان؛ وأدى وجود الفيروز والنحاس والنطرون والقار إلى قيام أعمال إضافية لهؤلاء الفلاحين الرعاة فى مواسم البطالة على سواحل البحر الميت وجنوب وادى عربة ووسط سيناء. فأوجدوا الصلات اللازمة مع طرق التجارة التى اعتمد عليها هؤلاء السكان.

وانهار هذا الرخاء فى القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، ودخلت منطقة شرق المتوسط بأكملها حقبة طويلة من الجفاف هددت بقاء شعب يمكن القول إن رخاءه السابق ونموه المتصاعد كان هو نفسه مسؤولاً إلى حد ما عن هذا الانهيار. فقد ساعد رخاء جنوب فلسطين على الحد من قدرة سكانها على إدراك التأثير المدمر للجفاف على الاقتصاد.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما حدث فى بلدة أراد فى العصر البرونزى المبكر. فكانت هذه البلدة مستوطنة كبيرة وغنية بجنوب فلسطين. وكان امتداد المراعى التى تفصل المساحة الزراعية عن الامتداد الكبير للصحراء من سيناء إلى الجزيرة العربية قد أنشأ نمطه الخاص للزراعة والاستيطان. فامتدت المنطقة شبه القاحلة عبر المراعى من سهل عسقلان الساحلى إلى غزة وشرقًا عبر بئر سبع وأحواض أراد. ونظرًا للجفاف وعدم انتظام سقوط الأمطار، فقد تعذر الاستيطان الدائم بها طوال العصر البرونزى. ونشأت قرى المنطقة وبلداتها جميعًا تقريبًا فى البقاع الشمالية بالقرب من وديان الصرف الكبرى. ويبدو أن هذه القرى أيضًا كان لها اقتصاد يوازن بين رعى الأغنام والماعز المقاوم للجفاف وزراعة الحبوب. لذا فإن المساحات التى نشأت عن القرى فى تلك المنطقة كانت أكبر نسبيًا والكثافة السكانية أقل كثيرًا منها فى بقاع الشمال الزراعية.

وكانت البلدات الكبيرة كأراد بمثابة ثغور حدودية وأسواق للسكان من بدو المراعي. وواحات النقب وسيناء ومرتفعاتهما ممن كانوا يعيشون على رعي الأغنام والماعز ويدعمون مواردهم بالزراعة المتناثرة في أسرّة الوديان. ومن الشواهد الكبرى المستمدة من الحفريات وأنماط الاستيطان في هذه المنطقة الشاسعة أن بداية الجفاف أتت بتحول أشبه بالكارثة. وكان الباحثون في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات يتطلعون إلى تعليل هذه الكارثة بسيناريو عن غزو رعاة العموريين البدو للمنطقة من المراعي السورية ومن شمال الرافدين، إلا أنه لم يكن ثم دليل على ذلك. والأسوأ أن هذه النظرية لم تعلل الانهيار شبه التام لأفضل مراعي المنطقة.

تكمن جذور الكارثة التي استمرت طوال العصر البرونزي المبكر بجنوب فلسطين في فلسطين نفسها؛ في رخائها وأكبر بلداتها والتزايد السريع لسكانها. ولم يكن رخاء أراد في الربع الثاني من الألف الثالثة على النقيض من فقر حوض أراد وخوائه في الربع الأخير من نفس الألف الثالثة وحسب، بل كان سبباً فيه. ففي ذروة رخاء العصر البرونزي المبكر، شهدت فلسطين تزايداً سكانياً غير مسبوق. وتم اكتشاف بلدات تزيد مساحتها عن الخمسة هكتارات ويقطنها عدة آلاف من السكان في العديد من بقاع فلسطين الخصبة. فتناثرت القرى الصغيرة في المناطق التي توفرت بها التربة الخصبة والمياه، وتوغل العمران إلى مرتفعات وعرة حيث شيدت الأسوار والحصون على طول وديان الصرف القليلة الانحدار. كما توغل سكان العصر البرونزي المبكر إلى ما وراء تلك المناطق المتميزة. فنجدهم في مناطق الرعي التي لم تكن تتحمل سوى عدد محدود للغاية من السكان ولا تصلح للزراعة إلا في مواسم محدودة.

أدى التزايد السكاني شبه الثابت إلى تزايد عدم استقرار المستوطنات. فمع التزايد، أصبحت مستوطنات المناطق الهامشية تعتمد على اعتدال المناخ وظروف التربة، وزادت كثافة الرعي وزراعة المحاصيل، وقصرت فترات راحة الأرض والفترات اللازمة لكي تستعيد الأرض خصوبتها، وتم استزراع أراضٍ أقل خصوبة عوضاً عنها. وفي المناطق الزراعية الرئيسة تصاعدت ضغوط الهجرة مع اقتراب الكثافة السكانية من أقصى درجاتها. وانتقلت هذه الهجرة إلى مناطق جديدة على المرتفعات وفي المراعي والبلدات بل إلى بقاع غير زراعية، مما أدى إلى تزايد الضغوط على القطاع الزراعي. وفي الوقت نفسه، بدأت قدرة هذا القطاع على تلبية الاحتياجات المتزايدة عليه، وأدى نمو البلدات إلى التضخم وأصبح انهيار الاقتصاديات المرهقة أمراً مألوفاً مع تزايد الجفاف. وربما كانت الكارثة أفدح في المناطق الهامشية التي تعتمد الزراعة

فيها على الزراعة الجافة والتى كانت التغيرات المناخية العادية من سنة إلى أخرى تؤدى إلى فترات متكررة من ضياع المحاصيل بسبب الجفاف. كما أن أى نقص ولو بنسبة ١٥ إلى ٢٠ بالمئة فى منسوب سقوط الأمطار فى هذه المناطق النادرة الأمطار كان يؤدى إلى كارثة؛ فقد يؤدى إلى ضياع كثير من المحاصيل. وفى المناطق التى كانت تحظى بقدر كافٍ من الأمطار، لم يكن هذا التذبذب يؤدى إلا إلى قدر من الضغوط على الإنتاج.

وكان الإفراط فى استغلال الأراضى الهامشية وتزايد الطلب على المياه وطول فترات الجفاف يؤثر بشكل مباشر أيضًا على منسوب المياه، فكان تناقصه يؤدى إلى جفاف الينابيع والآبار الضحلة. وفى المناطق الساحلية، كان يؤدى إلى تزايد ملوحة المياه الجوفية. وبانفتاح مناطق أكبر مساحة، أخفقت الأراضى الفقيرة فى إنتاج محاصيل وفيرة وثابتة، وهو ما ساعد المزارعين على تقصير فترات راحة الأرض بل على هجرها لتعويض خسائرهم. وبالتخلى عن نظم راحة الأرض زادت نسبة ملوحتها وتدهورت إنتاجيتها. وفى المناطق الهامشية المكتظة بالسكان كحوض أراد، أدى انتشار الجفاف فى أواخر العصر البرونزى المبكر إلى فشل الزراعة، بل إلى تزايد استهلاك المراعى من قبل القطاع البدوى من السكان المرتبط بالبلدة. وأدى استهلاك المراعى إلى تآكل التربة وتعريتها.

وانخفض منسوب مياه حوض أراد وانهارت معه فرص بلدة أراد فى البقاء. ومع بدأ نقص الغذاء أدى خطر انتشار الجوع إلى نمو البلدات التى كانت هى المصدر الأول لنقص الغذاء. فكانت للبلدات ضرورية سياسيًا. وأصبحت قدرتها على فرض الاستقرار والسيطرة وتنظيم الموارد من متطلبات البقاء. حتى المجاعات القصيرة المدى التى انتشرت فى منطقة شاسعة كانت تعرض مخزون البلدات لخطر النضوب مما أدى إلى تحريك الصراعات السياسية والحروب. وكان طول فترة عدم الاستقرار كفيل بأن يقطع سير الحياة العادية ويؤدى إلى انهيار داخلى للاقتصاد المحلى وقد يؤدى فى نهاية الأمر إلى النزوح عن مناطق بأكملها. وقد انهارت عدة مناطق من فلسطين قبل نهاية الألف الثالثة. ولعل مناطق المراعى التى كانت أكثر البقاع هشاشة كانت هى أول المناطق التى هجرها سكانها. وأدى طول فترات الجفاف إلى تغيير صورة فلسطين كلها.

أما الضلع الجنوبى من سوريا فقد دخل حقبة أخرى من الجفاف الشديد أدت إلى تعطيل الاقتصاد الزراعى وحدوث قلاقل أهلية وصراع سياسى فى المنطقة الممتدة من

مصر إلى دول مدن جنوب الرافدين. وتعرضت المناطق الزراعية المكتظة بالسكان في فلسطين للدمار. كما أدى زحف المراعي إلى إجبار فلاحي المنطقة على اتخاذ أنماط حياة أقرب إلى حياة البدو. فزادت الزراعة المتناثرة ورعي الأغنام والماعز، خاصة في المرتفعات والجنوب القاحل. وزحفت حدود الجفاف التي عزلت الأراضي الصالحة للزراعة بدون ري عن المراعي باتجاه الشمال. ولم تنجُ الزراعة الكاملة إلا في المناطق الأغنى بالمياه. وتمكن عدد قليل من مزارعي الوديان بشمال الأردن وبيت شان ووديان يَزرَعيل من النجاة من الجفاف باعتبارهم فلاحين مستقرين، بينما اضطر غيرهم إلى النزوح. وحتى أغنى وديان فلسطين بالمياه لم تتمكن إلا من إعاشة قرى صغيرة.

وحال انخفاض منسوب المياه والملوحة وتآكل التربة دون استرداد الأراضي الهامشية لعافيتها بسهولة. وتقلص عدد سكان فلسطين ككل نتيجة للجوع والحروب والهجرة، وتركزوا في أغنى المناطق الزراعية، خاصة تلك التي ساعد الري على استمرار خصوبتها. ومع ذلك كان الاقتصاد محدوداً وقروياً ومنعزلاً عن العالم خارج فلسطين. وقد يستدل من عدم وجود بنى دفاعية حقيقية حوالي سنة ٢٠٠٠ ق. م. على عودة الاستقرار وانحسار الضغوط السكانية التي تسببت في الانهيار.

وفي مواجهة الجفاف والجوع الذي واكب سنوات الكوارث المتتالية، اضطر السكان إلى توسيع نطاق استثمارهم في القطعان حيث كانت أقل تأثراً بخطر الجفاف. لذا فقد انتشروا في جماعات أصغر عدداً في منطقة أكبر مساحة. ونتيجة لهذا الجفاف الذي ساد الربع الأخير من الألف الثالثة قبل الميلاد، تحولت البداوة والزراعة المتناثرة إلى نمطي حياة ثابتين في مناطق الرعي بفلسطين الكبرى. واضطر المشردون من بلدات المناطق الداخلية وقراها إلى النزوح إلى الأطراف المهمشة من منطقة المتوسط من أجل البقاء. وأقام النازحون مئات من القرى الصغيرة على طول مرتفعات وسط النقب في بقعة لم يحدث أن أوت سكاناً مستقرين من قبل ولم يكن بها سوى مستوطنات صغيرة للرعاة وفي الفترات المطيرة في العصر البرونزي المبكر فقط. واضطر العديد من العائلات إلى النزوح عن فلسطين الكبرى إبان حقبة الجفاف هذه التي اختتم بها العصر البرونزي المبكر. فنزحوا باتجاه الشمال الشرقي إلى مرتفعات جبل بِشري بمراعي سوريا الكبرى، في حين نزح غيرهم إلى واحات صحراء الجزيرة العربية وقدر لهم أن يعودوا إلى أطراف فلسطين كعرب بعد ذلك بألف سنة.

كانت هذه الدوائر من الانهيار الاقتصادي وعدم استقرار الزراعة في المنطقة من الأحداث المتكررة في تاريخ فلسطين. وكانت تتخللها حقب من الرخاء والاستقرار

المكثف. وكان العصر البرونزى المبكر الثانى والعصر البرونزى الوسيط الثانى وربما العصر البرونزى المتأخر الثانى والعصر الحديدى الثانى كلها تتسم بوفرة نسبية ونمو فى عدد السكان وبالمركزية السياسية. وقد تدل هذه الحقب من الرخاء على إمكانات فلسطين الاقتصادية. وينتهى مصير كل حقبة منها - العصر البرونزى المبكر الرابع والعصر البرونزى الوسيط الثانى والعصر البرونزى المتأخر الأول والعصر الحديدى الأول والعصر «الفارسى» المبكر - بانهيار اقتصادى ونزوح سكانى حاد. وهذه الحقب هى التى تحتاج إلى تعليل تاريخى، لأن هذه الانهيارات هى التى تمثل خروجًا عن المتوقع.

وقامت بعض أنماط البداوة المحدودة فى سيناء منذ الألف الرابعة. وكان البدو يتعيشون على تشغيل المعادن ورعى الأغنام والماعز وصيد البر ونسبة من الزراعة المتناثرة والفلاحة فى الواحات المتناثرة. وكانت تقوم على نظام الأمطار فى تلك الحقبة الغنية. فنجد جماعات من سكان الصحراء فى سيناء بأعداد أكبر فى الربع الثانى من الألف الثالثة. وعلى الرغم من نشاطهم فى التجارة مع بلدان دلتا مصر وجنوب فلسطين (كأراد)، يبدو أنهم كان لهم مجتمعهم المستقل والمتميز.

وتختلف هذه الجماعات البدوية تمام الاختلاف من الناحية الاقتصادية عن أنواع الرعى التى نشأت فيما بعد فى مناطق الرعى بمراعى فلسطين الجنوبية والشرقية والتى كانت تمثل امتدادًا للمراعى السورية الكبرى فى تلك الحقبة. وكان يمكن لهذه المراعى الشديدة الاتساع جغرافيًا أن تعول عددًا كبيرًا من السكان موسميًا؛ إلا أن أنماط الرعى كانت من نوع «موسمى»؛ أى أنها كانت تشتمل على هجرات موسمية بين منطقتين مناختين متباينتين على الأقل. فعلى سبيل المثال، كان رعاة تلك المنطقة يرعون قطعانهم فى المراعى فى فصل الشتاء، ولكنهم فى فصول الصيف الحارة حيث ينعدم العشب كانوا ينتقلون إلى المناطق الداخلية الزراعية حيث يرعون قطعانهم على ما تبقى فى الحقول بعد الحصاد ويخصبونها بالتالى. وكانت العلاقة بين الفلاحين والرعاة علاقة تكافل واعتماد متبادل. وفى هذا السياق فإن تجارة الرعاة تجارة متخصصة تشكل جزءًا من المجتمع الزراعى. وكان تشكيل الرعاة البدو لمجتمعات منفصلة يتوقف على التجارب التاريخية الخاصة لكل جماعة. ومع ذلك فاتساع نطاق المراعى يجعل نشأة مجتمعات موسمية أمرًا محتملاً بمرور الزمن وذلك على النقيض من الاستقرار المكثف فى الأراضى الداخلية الزراعية. ومع بداية الألف الثانية، يتوفر لنا دليل مكتوب على تطورات كهذه. فقد أدى الكساد الاقتصادى فى أواخر العصر البرونزى المبكر إلى

توجيه الاقتصاد العادى للمنطقة نحو الرعي وزراعة حبوب من نوعية ذات مقاومة أعلى للجفاف. والانتشار السكاني الذى أدى إلى نشأة مئات من القرى تناثرت فى مراعى المنحدرات الشمالية بوسط النقب وسيناء وهضبة ما وراء نهر الأردن يعكس حركة نزوح من فلسطين. وهناك شئ ما بقي من مجتمع الأراضى الداخلية الزراعية الشمالى فى أنماط الحركة الموسمية فى عصور الجفاف، إلا أن انتشار الجماعات الرعوية فى المراعى لابد أن أدى إلى نشأة مجتمعات جديدة وبنى سياسية لا صلة لها بالأراضى الداخلية الزراعية. وعندما انتهى الجفاف فى القرن العشرين قبل الميلاد وعاد الاستقرار والزراعة المكثفة إلى الأراضى الداخلية، أصبحت الخلافات الإقليمية أكثر وضوحاً وتفتت سكان فلسطين الكبرى كشعب مستقر يرعى وديانه وأراضيه.

وليس كل من تحولوا إلى الرعى عادوا إلى الحقول الزراعية. فهناك فاصل زمنى يقدر بأربعة قرون. وفى أوج رخاء العصر البرونزى الوسيط (حوالى ١٨٠٠ ق. م.)، واصلت المجتمعات الرعوية التواجد فى أنحاء فلسطين الكبرى. وهم يتميزون عن الشعوب الزراعية المستقرة التى تحيا فى بلدات. وربما جاءوا من مستوطنى المراعى فى العصر البرونزى المبكر الرابع ممن تكيفوا (حين عاد الاعتدال المناخى ونمت البلدات وعادت الأسواق) مع تخصصية أعلى فى الحياة الرعوية على أمل تلبية احتياجات الأسواق الجديدة.

٢. الساميون الغربيون الأوائل

مع عودة مناخ أكثر رطوبة وأقل حرارة، انتهت حقبة الجفاف العظيم الثانية، وتلتها حقبة من الرخاء الاقتصادى. ففى مصر، أعاد فراعنة الأسرة الثانية عشر التأكيد على سيطرة طيبة على الدلتا. وعادت طرق التجارة البرية إلى جنوب فلسطين بالرخاء والاستقرار. وكانت تجارة مصر مع فينيقيا تتم عن طريق البحر، وكانت تقوم فى المقام الأول على الأخشاب والسلع المصنعة. وكانت طرق التجارة البرية تربط مصر بمصادرها الأولية اللازمة لصناعة زيت الزيتون والنبيذ والصوف. وأصبح الزيتون والكروم من المنتجات الأساسية لجنوب فلسطين. وتم تطوير سلالات جديدة من الزيتون والعنب بهدف زيادة الإنتاج.

لا شك أن فلسطين لم تكن منطقة واحدة. واتجهت التجارة من وسط فلسطين وجنوبها (المرتفعات الوسطى ويِزرَعيل والجليل الأدنى ومنطقة حازر بالجليل الأعلى

وشمال صدع الأردن وشمال ما وراء نهر الأردن) شمالاً إلى فينيقيا ومدن سوريا والرافدين. وبدأ الشمال الذى كان يضم الجزء الأعظم من سكان فلسطين فى تطوير اقتصاد وثقافة مستقلين وأكثر رخاء وتميزاً عن اقتصاد الجنوب وثقافته. وكانت للمناطق الشمالية إمكانات لإنتاج النبيذ وزيت الزيتون والحبوب أكبر من إمكانات جيرانها في الجنوب الأقرب إلى الجفاف. كما كانوا أقدر على الحفاظ على فترة أطول كثيراً من الاستقرار الاقتصادى.

وزاد الاستقرار بصورة كبيرة في أرجاء فلسطين الكبرى. فحتي مناطق مرتفعات يهوذا الجنوبية والسهل الساحلى الذى كان سكانه قد هجروه إبان حقبة الجفاف شهدت تزايداً سكانياً أكبر من أى وقت مضى. وكانت معظم البلدات الإقليمية الرئيسة في أرجاء فلسطين حصينة واتخذت طابع البلدات الحصينة الصغيرة التى سادت الوديان المجاورة. وحققت بلدات كبيلوس وحازر وبيت شان ومجدو وجيزر وعسقلان وشكيم وأورشليم ولكيش وغزة سيطرة سياسية على مناطقها، وذلك من خلال امتلاك الأراضي وتراكم النفوذ السياسى محلياً وعن طريق التحكم فى الأسواق. كما أكدت نفوذها من خلال الدين والمعابد المحلية وأقامت نظماً ضريبية لسادتها.

ويمكننا أن نعرف الكثير عن فلسطين فى تلك الحقبة من النصوص المكتوبة على قلتها. ولدينا ثلاثة أنواع من الأدلة المباشرة والشديدة القدم على أن الساميين كانوا قد استقروا بتلك المنطقة منذ أمد بعيد وسيطروا عليها فى العصر البرونزى المبكر. فكل التسميات الجغرافية القديمة فى فلسطين لها طابع سامي. وفى نقوش وثائق إبلة التى تم اكتشافها بسوريا والمكتوبة بالأكدية، نجد أن كل أسماء الأعلام التى وجد أنها ترتبط بالمنطقة الجنوبية سامية. وكثير منها يتخذ الشكل السامي الغربي. وتدل اللغة المصرية نفسها والتى كتبت منذ حوالى سنة ٣٠٠٠ ق. م. على وجود تأثيرات واضحة من اللغة السامية الغربية. وهو ما يتضح فى بعض جوانب النحو والعديد من الأسماء السامية الغربية الأساسية المتداولة فى اللغة المصرية وليس لها مرادف فيها. فالكلمات التى تقابل «عين» و «يد» و «موت» مثلاً مكتوبة بمصرية المملكة القديمة بالكلمات السامية الغربية «عن» و «يد» و «مت».

ولدينا ثلاث مجموعات مبكرة من النصوص من هذا النوع تضم أسماء بلدات فلسطين وحكامها. ويشار اليها عادةً باسم «نصوص اللعنة»، إذ يبدو أن المصريين كانوا يستخدمونها فى صب اللعنات على بلدات الأعداء وأسماء أمرائها المدونة فيها. وتشير مجموعات النصوص الثلاث إلى فلسطين على مدار جيلين على الأكثر. ويمكن

الآن إرجاع تاريخها إلى الفترة بين ١٨١٠ ق. م. و ١٧٧٠ ق. م.، أي إلى ذروة العصر البرونزي الوسيط. كما يظهر فيها العديد من أسماء أشهر البلدات لأول مرة، ومنها بيلوس وشكيم وعسقلان وحازر وبيت شيمش وبيلا وأورشليم. وأدرجت البلدات بالأسماء السامية الغربية «لأمرائها» أو «شيوخها». وتقدم بعض البلدات بأسماء حاكم فرد، ويقدم بعضها الآخر بأسماء حاكمين أو أكثر. ويرد ذكر بعضها مقسمة بين بلدة شمالية وجنوبية أو عليا وسفلى، وكل بأميرها الفرد. وأدرجت بعض البلدات كبيلوس باعتبارها «شعوب» البلدة وبدون اسم حاكم.

وتعد ألفة العديد من أسماء البلدات تأكيداً للاستمرارية في هذه المنطقة والتي تستمر خلال الألف وخمسمئة سنة التالية. وقد يدل التنوع في تسمية الحكام الأفراد والمتعددين على أن هناك نمطاً من السيادة في البنية السياسية كان قائماً بالفعل. وكان هذا النمط من السيطرة السياسية الذي تخضع فيه بلدة ما لحماية سيد واحد أو تحكمها اتفاقات بين سيدين أو أكثر سائداً في كل من فلسطين وسوريا في القدم، وهو ما تؤيده الشواهد الأثرية كما سنرى فيما بعد.

ومنذ نهاية المملكة المصرية القديمة، يرد ذكر الساميين الغربيين والجماعات السامية الغربية كثيراً في النصوص المصرية. ويشار إلى كثرة منهم بالاسم العام أمو الذي يبدو أنه تسمية تشير بصورة غامضة إلى «الآسيويين». ويرد ذكر بعض آخر منهم بتسمية نوعية أخرى هي شوتو، وهو اسم يشير إلى شعب يسكن الصحراء. وترد هذه المسميات بالتبادل مع «سكان المرتفعات»: هورو و ميداو. ويستخدم الكتّاب المصريون هذه التسميات بلا تفرقة واضحة. فهي تشير إلى ما هو أكثر قليلاً من مجرد شعب من بقاع آسيا، وتستخدم في الإشارة إلى جماعات تسكن صحراء مصر الشرقية ودلتاها وفي سيناء وما وراء نهر الأردن وفلسطين وسوريا. ويشير اسم «مصريين» كمصطلح «شعب» إلى سكان وادي النيل الأوسط، خاصة الخاضعين منهم لسيادة طيبة السياسية. أما سكان الدلتا في الشمال وسكان المناطق الصحراوية في الشرق والغرب وسكان أعالي النيل بالنوبة جنوباً فليسوا «مصريين» إلا حين يندمجون في المجتمع المصري ويعيشون تحت حكم طيبة.

٣. فلسطين تغزو مصر؟ ١٧٣٠–١٥٧٠ ق. م.

قد يكون في تأمل علاقة مصر بسوريا وفلسطين ما يساعد على تناول مشكلات

كتابة التاريخ القديم، خاصة فيما يتصل بحكم فراعنة الدلتا لمصر الوسطى لمدة تبلغ مئة وخمسين سنة. فقد يساعد على فهم أهمية قراءة نصوص العهد القديم قراءة نقدية بدلاً من قراءتها من منظور الواقعية الساذجة الشائعة فى كثير من الدراسات الأثرية للعهد القديم إذا نظرنا أيضًا إلى مشكلات مماثلة تعترض قراءة نصوص الشرق الأدنى القديم. ولتلك الحقبة من التاريخ المصرى أهمية خاصة، لأن لدينا نصوصًا تراثية وأثرية تتعلق بتاريخ تلك الحقبة. كما أنها أثيرة لدى مؤرخى العهد القديم ممن سعوا لربط آباء التكوين بتاريخ مصر السياسى.

ولدينا نصوص قديمة منها نص لأحد من شاركوا فى الحروب الأهلية التى انتهت بها تلك الحقبة، ويشير إلى سيطرة الدلتا على طيبة كغزو «أسيوى» وحكم أجنبى انتهى بالطرد. وقد يُنسب أقدم هذه النصوص إلى الفرعون كاموس الذى حكم وادى النيل الأوسط من طيبة قبل بدء الأسرة الثامنة عشر مباشرة. والنصوص عبارة عن زوج من النصب أقيم بمعبد الكرنك. ويتخذ أسلوبها شكل الدعاية التذكارية بغرض الاحتفاء بحروب كاموس. فقد خاض الحروب لتوحيد مصر بعد سنوات من الصراع بين أقاليم مصر الثلاثة، الدلتا فى الشمال والنوبة فى الجنوب وطيبة بوسط وادى النيل. وتصور هذه الآثار نشوب الحرب ضد «الآسيويين» فى الدلتا من وجهة نظر طيبة. ويطلق على حكام الدلتا «الهكسوس»، وهى كلمة ترجمت «بالأمراء الدخلاء». ويقال إنهم غزوا مصر قبل ذلك بحوالى مئة وستين سنة (١٧٣٠ ق. م.). ويؤكد كاموس أنهم أطاحوا بالأسرة الحاكمة فى طيبة واغتصبوا حكم مصر. ووقع عليه الاختيار لطرد هؤلاء «الدخلاء» من أرض مصر. وفى النهاية تم دحرهم وطردوا من أرض مصر على يد أحمس مؤسس الأسرة الثامنة عشر.

وفى نقش بإحدى مقابر الأسرة الثامنة عشر القديمة، يروى أحد قبطان سفينة مصرى تجارب شبابه فى الحروب ضد أواريس عاصمة الدلتا حيث قام فى قتاله فى سبيل الفرعون سكنن رع بقتل جنديين من جنود الأعداء ونال وسامًا لشجاعته. كما يتحدث عن مشاركته فى حروب الجنوب، حيث تمكن من أسر أحد جنود الأعداء ونال وسامًا آخر. وفى النهاية يشير إلى فتح أواريس ومحاصرة شاروهين التى تم منحه بعض العبيد منها كغنيمة له. ويواصل روايته ليتحدث عن سلسلة من الحملات فى النوبة ثم فى فلسطين.

ولدينا نقش ملكى شديد الإيجاز يرجع إلى مئة سنة بعد فتح أواريس. وهو ذو أهمية خاصة حيث يشير إلى الحقبة التى خضعت مصر فيها لحكم الدلتا بأنها حقبة

عار. ويلاحظ تنامي عملية تفسير حقبة سيطرة الدلتا بأنها «دخيلة» و«معادية لمصر». فيعيد النص تعريف كلمة «مصري» من منظور طيبة. وتقدم لنا الملكة حتشبسوت التي حكمت طيبة من ١٤٨٦ إلى ١٤٦٩ ق. م. أحد أقدم أمثلة الموتيفات الدعائية الشائعة آنذاك وهي موتيفة «الملك الذي يعيد الماضي الحقيقي». وسنرى مثالاً آخر أكثر تماسكًا لنفس هذه الموتيفة لتبرير غزوات ملوك أشور وبابل وفارس. فهو تراث أدبي يصف أعداء الماضي بأنهم مدمرون للدين والسلام والحضارة ويصف الحاكم الجديد بأنه هو الذي استعادها: «أنا من أعاد بناء ما تهدم منذ أن كان «الآسيويون» في عاصمتهم أواريس في الشمال ... وأنا من تخلص ممن تبغضهم الآلهة، الخ».

ونصادف بعد ذلك بكثير حاكم الدلتا «الآسيوي» «الأمير أبوفيس» كشخصية قيادية في إحدى قصص الحكمة عن تلميذ أسطوري. وعلى عكس دعاية حتشبسوت الطيبية، فإن استخدام الهكسوس في الأدب الشعبي يعطي حكام الدلتا مكانة تضارع مكانة ملك طيبة. «لم يكن هناك إله ... أو ملك الزمان» بل «الملك سكنن رع وحده في طيبة والملك أبوفيس الذي حكم بلدة الآسيويين في أواريس». وهذه الحكاية الشعبية مستمدة من مثل هذه النقوش القديمة الخاصة بأقاليم مصر كما نرى مثلاً في نسخة تلميذ لأول زوج من النصب في الكرنك:

> «كان ملك طيبة العظيم كاموس ... هو الملك الخير. وكان رع هو الذي وهبه الملك ومنحه القوة في الحق. وكان جلالته يقول للنبلاء في قصره ... «دعوني أعرف الغرض من قوتي هذه! هناك أمير في أواريس وآخر في الحبشة، وها أنذا أجاس هنا يعاونني آسيوي ونوبي. كل له قطعة من مصر هذه ويقتسم الأرض معي ... أتمنى أن أنقذ مصر وأضرب الآسيويين»

ويتضح من رد مستشاري كاموس الحذر أننا أمام صراع إقليمي وحرب أهلية في مصر:

> «قال رجال المجلس العظام: «انظروا إنها مياه أسيوية حتى كوساي[1] وقد تدلت ألسنتهم جميعًا وهم يحاولون الكلام في وقت واحد[2] بينما نحن في راحة في مصرنا. إن فيلة قوية وقلب الأرض حتى كوساي شمالاً في أيدينا. وأغنى حقولهم تُحرث الآن لحسابنا، وماشيتنا

(١) تقع على بعد حوالي ٢٥ ميلاً من هليوبوليس على الطرف الجنوبي من الدلتا.
(٢) يبدو أنها إشارة الى طوائف متناحرة في الدلتا.

ترعى فى الدلتا ويتم إرسال العلف لخنازيرنا. وماشيتنا لم تؤخذ ... هو يسيطر على أرض الآسيويين، ونحن نسيطر على مصر. وإذا جاء من يهاجمنا فإننا سنخرج اليه»

إلا أن كاموس لا يلقى بالاً لهذه النصيحة. بل يشرع فى صنع تاريخ يفهم مصر - وادى النيل كله - باعتبارها ملك لطيبة، وفى وصف حكام الدلتا بأنهم غرباء ودخلاء على الأرض الخاضعة لحكمه.

وقد نجح هذا الجهد الدعائى الكبير. إلا أن سيطرته على فكر المؤرخين المحدثين تعزى إلى جوزيفوس «المؤرخ» اليهودى الذى عاش فى العصر الرومانى. وبعد أكثر من ألف سنة من آخر هذه النصوص المصرية وبعد أكثر من ألف وخمسمئة سنة من غزو كاموس لأواريس، تطالعنا قصة تتناول هذا الصراع عند جوزيفوس الذى يزعم أنه مصدره مؤرخ مصرى قديم يدعى مانيثو. ويوصف الهكسوس فى روايته بأنهم حكام دخلاء حكموا مصر لأكثر من خمسمئة سنة، وكان حكمهم ناتجاً عن غزو غامض لم يصد من الشرق. ويشار اليهم باسم «الملوك الرعاة». ويربط مانيثو هذا بينهم وبين الأب المؤسس يوسف سفر التكوين وبنى إسرائيل سفر الخروج. ويستعرض جوزيفوس فى روايته قدرته الفائقة على التوفيق بين المعلومات المتفرقة والمشوشة عن الماضى، ويقدم هذا الصراع الإقليمى الذى دار فى أواسط الألف الثانية حول السيطرة على الدلتا باعتباره طرداً للهكسوس من مصر، ويربط بينه وبين هيمنة الأشوريين على فلسطين بعد ذلك بثمانية قرون! ويشير مانيثو إلى نزوح مكثف للآسيويين من دلتا مصر إلى فلسطين. ويستشهد به جوزيفوس فى تعليله للاستيطان أولاً فى يهوذا ثم بناء أورشليم.[٢]

وفى أواخر القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين الميلاديين، سعى العديد من المؤرخين والباحثين فى العهد القديم إلى التوفيق بين هذه الروايات كما فعل جوزيفوس، بربطها بقصص العهد القديم عن الآباء المؤسسين وخروج بنى إسرائيل من مصر. وباستثناء قلة قليلة، سلم كل الباحثين المحدثين جدلاً بنتيجة هذا الربط وفحواها أن الهكسوس كانوا أصلاً فلسطينيين غزوا مصر وحكموها زهاء القرنين ثم طردوا منها كما ورد فى النصوص المصرية المشار اليها. وليس هناك من شك فى مدى تاريخية حملة طيبة الدعائية عن «طرد الهكسوس من مصر». بل ذهب البعض إلى حد القول بأن الأبوين المؤسسين يوسف ويعقوب كانا ملكين هكسوسيين! وعلى الرغم من

(٢) يمكن الاطلاع على رواية جوزيفوس فى Contra Apionem 1, 14.

أن أحداً لم يساير جوزيفوس فى محاولته ربط طرد الهكسوس بتأسيس يهوذا وأورشليم أو بالآشوريين، فقد حاول البعض الربط بين هذه الروايات وبين قصة موسى فى سفر الخروج.

واستخدمت الشواهد الأثرية على الروابط الحضارية بين جنوب فلسطين ودلتا مصر فى دعم الإيمان بصحة رواية مانيثو وادعاء أن هذا التراث يقدم خلفية تاريخية لحكايتى يعقوب ويوسف فى سفر التكوين. إلا أن الصلات التاريخية بين مصر وفلسطين ليست أكثر مما هو متوقع فى ظل النشاط التجارى الكبير بين هاتين المنطقتين وفى ضوء الاتصال الوثيق بين حضارات مصر وآسيا، وهو ما يبدو واضحاً بصفة خاصة إذا أخذنا فى اعتبارنا العناصر المشتركة بين الدلتا وجنوب فلسطين منذ أقدم العصور. وفى أوج الرخاء الذى شهدته فلسطين فى أواسط العصر البرونزى، زاد نفوذ الحضارة الفلسطينية والفينيقية المادية فى الدلتا بصورة واضحة.

وتبين النقوش المصرية أن فراعنة الدلتا فى أواريس كان يطلق عليهم اسم «الهكسوس» وكثيراً ما يشار اليهم بلفظ «أمو» الذى يترجم فى العادة بمعنى «الآسيويين» وهذا صحيح. إلا أن النصوص المصرية تشير عادة إلى الساميين بصفة عامة باسم «الآسيويين». وكانت آسيا من منظور الكثيرين بوسط مصر تبدأ من هليوبوليس أو من كوساى بجنوب منطقة الدلتا. وكان مصطلح «أمو» يستخدم منذ عصور المملكة القديمة فى الإشارة إلى الرعاة فى الدلتا وإلى سكان صحراء مصر الشرقية. وفى العصر البرونزى الوسيط، عندما سيطرت الصراعات الإقليمية على سياسة طيبة، كان يُعتقد أن كثرة ممن كانوا يتحدثون اللغة المصرية ولا يتميزون ثقافياً عن المصريين كانوا آسيويين. فكانوا آسيويين لمجرد أنهم جاءوا من الدلتا أو عاشوا فيها. وفى صراع سياسى موازٍ بين طيبة ومنطقة جنوب مصر، كانت طيبة تطلق على أهل الجنوب اسم «النوبيين»، وهو ما دل على الاستقلال الضمنى للجنوب عن طيبة. وكلمة «مصرى» لا تدل فى حد ذاتها على تسمية شعب بعينه فى العالم القديم، ولا يشير مصطلحا «نوبى» أو «آسيوى» إلى أى نوع من العرقية. فتسميات «نوبى» و «مصرى» و «أسيوى» تشير داخل مصر إلى شعب يعيش فى مناطق مصر الجغرافية الثلاثة وهى صعيد النيل والنيل الأدنى والدلتا. وتكشف دلالة تسميتى «نوبى» و «آسيوى» على شعوب أخرى خارج مصر عن استخدامهما السياسى فى صراع حول الهيمنة. وكان سكان مصر المحليون يمثلون سلسلة متصلة تتراوح بين عناصر شبه زنجية ومتوسطية كما هو متوقع.

وتشير الإشارات المصرية المبكرة للهكسوس والتى بدأت منذ عهد الأسرة السابعة عشر إلى حكام محليين من الدلتا ولم يأتوا من فلسطين. وفى نهاية القرن الثامن عشر، تمكنوا من مد هيمنتهم السياسية إلى طيبة. وفى القرن السادس عشر، تحالفوا مع حكام مصر الجنوبية وربما طمحوا إلى اقتسام مصر الوسطى مع «النوبيين». وكان ما يعرف «بطرد الهكسوس» مجرد تأكيد سياسى لسيادة طيبة التقليدية على حكام الدلتا. والدعاية السياسية ولغة الاستبعاد العرقى ليسا من الابتكارات الحديثة. وفى نقش ميريكارع الشهير الذى يرجع إلى أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد، نجد شكوى الأرستقراطية المصرية أى أرستقراطية طيبة: «الآسيويون يتحولون إلى شعب فى كل مكان». أما فلسطين فلم تغزُ مصر مطلقًا.

ويستدل من المواضع الفلسطينية القليلة التى ورد ذكرها فى النصوص عن الحرب بين طيبة وأواريس على أنها كانت بلدات تحالفت مع فراعنة الدلتا وربما كانت خاضعة لسيطرتهم، ولم تكن قواعد لنفوذ الهكسوس. ويتحول دفة الحرب إلى الدلتا، ربما أصبحت هذه البلدات الفلسطينية ملاذًا يؤوى اليه. وتم خوض الحرب ضد أواريس بهدف تحرير طيبة من التبعية. ولم يحدث أن قام فراعنة الدلتا باحتلال وادى النيل الأوسط أو حكموه بصورة مباشرة. والمسألة الملحة ليست الاحتلال أو الغزو، بل السيادة. فكان الأفضل لأحمس أن يتلقى الجزية لا أن يدفعها.

والحقيقة أن الحرب الكلامية التى قامت على مصطلحى «مصرى» و «أسيوى» والتى شغلت كل النصوص من كاموس إلى جوزيفوس لها تاريخ يمتد إلى ثلاثة آلاف سنة. وفى لوح نارمر – وهو أحد أقدم النصوص المصرية المقروءة – نجد الاحتفاء بتأسيس أولى أسرات المملكة القديمة المصرية فى ظل سلطة هليوبوليس مع تصوير لغزو الفرعون لشعب يعيش فى مستنقعات شرق الدلتا. ويتم تصوير سكان المستنقعات هؤلاء بالرمز قبل الهيروغليفى الدال على «الآسيويين». وكان إخضاع ساميى الدلتا والصحراء الشرقية شغلاً شاغلاً لحملات بلاط هليوبوليس الدعائية. وأوجدت هذه السياسة مشهد الصورة النمطية الشهير الذى نصادفه فى كثير من اللوحات المصرية البارزة التى ترجع إلى الأسرات الثلاث الأولى. فنجد صورة للفرعون وهو يخوض القتال ويضرب ساميًا عاريًا وملتحيًا راقدًا على الأرض. وأصبحت هذه الموتيفة رمزًا للقوة العسكرية المصرية ثم الطيبية فيما بعد.

والفروق بين مصر وادى النيل ومصر الدلتا هى فروق شاسعة ولو أنها لا صلة لها بالانتماءات العرقية أو اللغوية. فقد كانت الدلتا قادرة على احتواء خليط عريض من

الحرف على الرغم من خضوعها لثقافة وادى النيل المزدحم بالسكان ولغته واقتصاده. وكان اقتصادها مختلفًا عن اقتصاد وادى النيل. وكانت الزراعة فى الدلتا تعتمد على نظم القنوات وعلى الرى والتحكم فى الفيضان. وكان صيد السمك وصيد الطيور سائدًا فى المستنقعات، ورعى الأغنام والماعز فى مراعى الدلتا، وهى حرف غريبة على سهل النيل الفيضانى. وكانت الدلتا شديدة التأثر بالتجارة الدولية البرية والبحرية على السواء. وكانت الدلتا هى بوابة مصر إلى آسيا ومنطقة المتوسط كلها. وكان سكانها أقل كثافة من سكان وادى النيل. وعلى الصعيد السياسى، نشأت بها نظم سيادة قروية وبلدية صغيرة شبيهة بتلك التى نجدها فى سوريا. وربما نشأت بها أيضًا تحالفات هرمية بين سادة مستقلين تشبه التحالفات التى نجدها فى فلسطين وسوريا، وهو ما يتناقض بصورة حادة مع الهياكل البيروقراطية للدولة فى طيبة.

٤. الهكسوس فى فلسطين

يسهل التغاضى عن الرؤى المتباينة لتواريخ كتاريخ جوزيفوس عندما نتساءل عما إذا كانت تصوراته التوفيقية تبدو قابلة للتصديق من منظور النصوص المصرية الأقدم. وإذا قررنا تجاهل إشارات جوزيفوس المشوشة تاريخيًا إلى الأشوريين وإلى تأسيس يهوذا وأورشليم، فهناك بعض التناقضات الحتمية بين روايته وتلك المستمدة من كاتب مصرى أو آخر عاش قبله بألف وأربعمئة سنة وأكثر. بل قد يفترض فى رواية جوزيفوس أن تدعم هذه النصوص باعتبارها إضافة «أكمل» لفهم الماضى.

ومن أسوأ جوانب كتابتنا لتاريخ مصر القديمة وفلسطين، خاصة تواريخنا الأولى عن العصرين الحديدى والبرونزى، هو أننا ندعمها وتعسفًا بإعادة صياغة قصص كتبت بعد قرون، وتدفعنا إلى ذلك روايات كروايات جوزيفوس. وتطرح هذه السرديات بوصفها «قصصًا أصيلة». وبذلك فهى تضفى على تواريخنا كمالاً واكتمالاً لا يتوفر فى الروايات التاريخية النقدية. وعلى الرغم من أن مبحث العهد القديم لم يعد يكتب تاريخ فلسطين فى العصر البرونزى على أساس الحكايات التراثية عن آباء التكوين أو ما شابهها، فإن الباحثين الذين يكتبون تاريخ مصر لايزالون يستعينون بهذه الصياغات المعادة والتوافيق غير النقدية كما نرى فى قصص الجذور الكلاسيكية القديمة. ولايزال علم آثار العهد القديم القديم حيًا غرب السويس. ولا ينبغى أن يتحول طرح هذه القضية إلى جدل حول ما إذا كان مانيثو أو جوزيفوس مؤرخًا أفضل من موسى. فنحن فى حاجة إلى منظور بديل لكتابة التاريخ مادامت معلوماتنا جزئية ومفتتة إلى درجة تحتم على مصدرنا الوحيد الباقى أن يضفى عليها قدرًا من التماسك.

وحين نقول إن الدلتا هيمنت على سياسة مصر في تلك الحقبة فنحن نقرأ النصوص. ومع ذلك فقد يذهب البعض إلى أن في ذلك إهمال للشواهد الأثرية بدءًا من حفريات أواريس إلى اكتشافات جنوب فلسطين. وهناك وعي تام بعدم توفر أية شواهد على وجود قاعدة فلسطينية ترجع إلى القرن الثامن عشر أو أوائل السابع عشر انطلق منها غزو أسيوى لمصر. وليس لدينا ما يبرر افتراض أن أواريس عاصمة «الهكسوس» في الدلتا سيطرت على فلسطين. وحفريات أواريس لا تستطيع أن تتناول مسألة أصل الهكسوس.

لا شك في وجود تجارة موسعة بين سهل فلسطين الساحلي الجنوبي ومصر. وقد سبق أن رأينا أن مثل هذه التجارة كانت قائمة منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وظلت تتسع حتى القرن الحادى عشر على أقل تقدير. وكانت هناك تجارة مماثلة بين وادى يزرعيل بفلسطين والساحل الفينيقي، وبين بلدة حازر ومدينة مارى بشمال الرافدين. وفي كلتا الحالتين لا يستطيع أى باحث أن يفترض وجود غزو عسكرى. بالطبع كان التبادل التجارى يرتبط في العالم القديم بالنفوذ السياسى كما هو الحال الآن على الأقل، إلا أن النفوذ السياسى والهيمنة حقيقتان تاريخيتان مختلفتان. والتدرج من التبادل التجارى إلى النفوذ ثم إلى الغزو الاستعمارى ليس تدرجًا واضحًا ولا حتميًا. ولابد من وجود شواهد. ونحن نعلم أن فراعنة الأسرتين الثامنة عشر والتاسعة عشر منذ عصر تحتمس الثالث فصاعداً كانوا قادرين على إطلاق جيوش استعمارية وإبقائها في أسيا. كما نعلم أنهم كانوا يسيطرون على الأراضى التى كانوا يغزونها في ذلك العصر. ولكننا لا نعلم عن عصر «الهكسوس» شيئًا يوحى بوجود سلطة مركزية على أرض فلسطين تستطيع أن تطلق جيشاً قويًا على مصر. فقد كانت مناطق غرب فلسطين الاقتصادية والحضارية أضعف من أن تنشئ نظامًا عسكريًا كبيرًا ومنظمًا بدرجة تكفى للسيطرة على فلسطين نفسها. وكان مكابى القرن الثانى هو الحاكم الوحيد الذى أوشك على ذلك وما كان ليتمكن من ذلك بدون عون رومانى. ويستحيل تاريخيًا على حكومة مركزية كهذه أن تسيطر على تفتت فلسطين المزمن وأن تطلق في الوقت نفسه حملة عسكرية قادرة على السيطرة سياسيًا على عدد من السكان يبلغ أكثر من عشرة أمثال حجمها. ومهما قال جوزيفوس فإن صورة الهكسوس كما رسمها لا تمت لفلسطين بصلة.

ومسألة الهكسوس في فلسطين تتطلب منا أن نتفهم مجتمع فلسطين في تلك الحقبة من سكان ومواصلات واتصالات واقتصاد وبنى سياسية. والمقولة الصحيحة بأن

الجيوش تتحرك على بطونها تدفع المؤرخين إلى التفكير في بنى الدعم الهائلة اللازمة لحشد جيش كبير والإبقاء عليه في أرض المعركة وضمان ولائه. ويشير الباحثون عادةً إلى البنى السياسية في فلسطين في العصر البرونزي باعتبارها «نظامًا متشابكًا من دول المدن»، وهي تسميات ضارة ومطلقة. فلم تكن هناك مدن في فلسطين آنذاك عدا حازر بأقصى الشمال؛ بل كانت بها قرى وبلدات صغيرة، ولم يكن سكان أكبرها يزيد عن بضعة آلاف على أقصى تقدير. والحديث عن بوجود «نظام» يجمع بلدات فلسطين في بنية متماسكة ومتعاونة سياسيًا هو حديث يفتقر إلى الدقة. كما أن القول بوجود بنى «دول» بين بلدات كهذه يعد خلطًا بين فلسطين العصر البرونزي وإيطاليا عصر النهضة!

ويقوم الاهتمام الأثري بالهكسوس في فلسطين في كثير من جوانبه على نوع محدد من التحصينات المكثفة التي بنيت حول العديد من البلدات الكبرى في سوريا وفلسطين والدلتا. وإذا نحينا جانبًا ما يقوم به الأثريون منذ قرن وحتى الآن من حفريات في هذه المنشآت الضخمة التي يسمونها «حصون الهكسوس»، فلا علم لنا بأن من كانوا يعيشون في حمى هذه البلدات على اختلافها كانت بينهم أية صلة. وليس لدينا ضمان تاريخي يدعونا لتسميتها «بحصون الهكسوس» وكأنه مصطلح عرقي أو سياسي. فهذه الحصون الضخمة هي منجزات هندسية، والمهندسون يسافرون. وربط هذه البلدات الحصينة بمفهوم جوزيفوس الموجه بمفاهيم العهد القديم عن الهكسوس أغرانا فلم نبذل أي جهد حقيقي لفهم وظيفتها السياسية، ولم نتساءل عن أسباب بناء مثل هذه الحصون بمعزل عن أغراضها الدفاعية الواضحة. إلا أن هذه التحصينات تثير مزيداً من الشكوك حول وجود سلطة مركزية في فلسطين. ونحن من جانبنا نستبعد على أية حكومة مركزية أن تحشد جيشًا أو تجمع ضرائب كافية بهدف تمويل مغامرات خارجية بينما كانت أكبر البلدات تفاخر بمثل هذه التحصينات الهائلة في ظل قيادتها. وكيف كان يتسنى للحكومة المركزية المفترضة أن تجبر بلدات كهذه على الانصياع؟!

ويمكن حل المشكلات التي يثيرها وجود مثل هذه التحصينات إذا أمعنا النظر للحظة في العصر البرونزي المتأخر في فلسطين. فقد كان هذا هو العصر الذي أعطى لمعظم الباحثين مفهومًا عن دول المدن. ففي العصر البرونزي المتأخر، تم هجر القرى الصغيرة تمامًا وعاش معظم السكان في بلدات إلى جانب السواحل. إلا أن البلدات كانت غير محصنة في معظمها. وأمكن العيش فيها بدون تحصينات لأنها كانت خاضعة لحماية إدارة استعمارية مصرية. فكان المصريون هم الذين أبدوا اهتمامًا

بحظر بناء تحصينات في العصر البرونزي المتأخر لأن هذه البلدات كانت في أيدى شيوخ وسادة محليين وكان يمكن استخدامها فى دعم مقاومة مصالح الامبراطورية المصرية. وتدل المراسلات التي كانت تتم بين هؤلاء السادة المحليين ومصر على أن هذه البلدات كانت في حالة تنافس مستمر فيما بينها. وفى الوقت نفسه، كانت سيطرة مصر الاستعمارية قاصرة على بقاع محددة حول البلدات. فانعدم الأمن فى الريف ولم يكن به مكان لقرى صغيرة بلا دفاعات. وتقف صورة العصر البرونزى المتأخر هذه فى ظل امبراطورية شديدة المركزية على النقيض تماماً من صورة البلدات الصغيرة الشديدة التحصن في حقبة «الهكسوس» فى أوائل العصر البرونزى الوسيط. وما كان لقوة مركزية في العصر البرونزى المتأخر أن تتهاون إزاء أية أعمال دفاعية كبرى حول بلدات فلسطين. ووجود ما يعرف «بحصون الهكسوس» فى العصر البرونزى الوسيط يعد فى حد ذاته دحضاً لفرضية وجود أية سلطة مركزية على هذه البلدات المستقلة فى فلسطين.

كما أن عدم وجود التحصينات في العصر البرونزي المتأخر يعكس محدودية سيطرة الامبراطورية المصرية ونوعاً من السلام المصرى، إلا أننا لابد أن نستنتج أن وجود هذه التحصينات معناه وجود مخاطر خارجية تهدد وحدة فلسطين. ولا ينبغى النظر إلى العصر البرونزى الوسيط كحقبة صراع مستمر. فكثرة القرى الصغيرة غير الحصينة تشهد بغير ذلك. ولدينا من الأسباب ما يدفعنا للاعتقاد بأن الحقب التى كانت بلدات فلسطين تتحصن فيها كل على حدة – خاصة العصر البرونزى المبكر الثانى والعصر البرونزى الوسيط الثانى والعصر الحديدى المبكر الثانى – كانت كلها عصور سلام بلغ فيها الرخاء ذرى جديدة. وينبغى النظر إلى هذه البلدات الحصينة كدفاعات مناطق صغيرة، فهى تدل على دفاعات بلدات مستقلة عن القوى الاستعمارية خارج فلسطين وعن سلطة أية دولة مركزية وراء إقليمية داخل فلسطين. وهى تأكيد لسيادة السادة المحليين المتمتعين بالحكم الذاتى. فهى بلدات حصينة.

ولا ينبغى أن يضللنا الإنكار الضمنى للصور التاريخية التى توفرت لنا عن الصراعات بين الكنعانيين وبنى إسرائيل وبين بنى إسرائيل والفلسطينيين فى العهد القديم والتى كنا نظنها تاريخية. كما لا ينبغى أن تضللنا القصص التى تدور حول وجود دولة مركزية كدولة داود أو دولة سليمان أو دولة أخاب أو حتى دولة حزقيا والتى دأب علم آثار العهد القديم على الربط بينها وبين تحصينات العصر الحديدى الثانى. ولا تزيد صحة هذا «التاريخ» عن صحة مفهوم علم آثار العهد القديم عن الهكسوس فى

العصر البرونزي، وسواء أكانت البلدات الحصينة تنتمي للعصر البرونزي الوسيط أو للعصر الحديدي الثاني، فلابد من التساؤل عن وظيفة التحصينات.

هناك عدة أنواع مختلفة من الأسوار والبوابات وأساليب البناء في حصون فلسطين. فتختلف طرق البناء في كل من ثلاثة عصور كبرى عم فلسطين فيها السلام والرخاء. فتكشف آثار العصر البرونزي المبكر عن عدد من المنشآت الصخرية الضخمة؛ وكانت تحصينات العصر البرونزي الوسيط تقوم على دعامات ضخمة من القمامة تدعمها قوائم معبدة وأسوار داخلية وخارجية من الطوب اللبن. وتم تشييد القلاع في بعض المواقع. أما من الناحية الوظيفية فكانت الحجرات الحصينة هي أعقد المنشآت حيث كانت تستخدم للتخزين والدفاع تبادليًا. إلا أنها جميعًا تنم عن اتباع أساليب توفر الأيدي العاملة وتتطلب أدنى حد من المهارات الهندسية.

وتعد الضخامة من الاستراتيجيات الرئيسة في البناء الصخري في العصر البرونزي المبكر. فيصعب هدم الأسوار، ولا سبيل إلا لاختراقها خلال عملية تفكيك بطيئة. كما أن مثل هذه الحصون الضخمة رخيصة التكاليف في بنائها. فهي لا تتطلب مهارة أو عمالة تزيد عما يمكن لبلدة صغيرة أن توفره. وتضيف ضخامتها ميزة نفسية حيث تتخذ مظهر حصن منيع لا يُقهر يقف أمامه أي عدو غير محنك يعجز عن تسلق الأسوار الطويلة أو غير مدرب على الاستراتيجية العسكرية. وفي الوقت نفسه، كانت الدفاعات الضعيفة نسبيًا والمخصصة لموارد هذه البلدات من المياه تجعل هذه الحصون الضخمة ضعيفة أمام أي جيش محترف. وتدل فعاليتها على مدى قرون على أنها كانت دفاعات بنيت لصد أعداء محدودي القوة. ولابد أن الهجمات إذا حدثت لم تكن تستغرق سوى فترات قصيرة للغاية. فكانت أسوار حصون العصر البرونزي المبكر بمثابة دفاعات محلية ضد المنافسين من سادة البلدات المجاورة ولم يتم بناؤها لصد هجمات جيش كبير.

والتحصينات الترابية الضخمة التي تعرف «بحصون الهكسوس» في العصر البرونزي الوسيط الثاني تشبه في وظيفتها حصون العصر البرونزي المبكر. أما من الناحية الهيكلية فهي مختلفة تمام الاختلاف. وكانت تفوقها في جوانب عدة. فكان من الصعب تفكيكها، وكانت أكداس القمامة التي بنيت منها تحول دون حفر أنفاق فيها. فكانت دفاعات شبه كاملة تصلح لصد كل الاستراتيجيات عدا استراتيجية الحصار ولصد أي جيش غير محترف. كما كانت أكثر وفراً للعمالة من أسوار حصون العصر البرونزي المبكر، خاصة لبلدات تقع في وديان فلسطين وسهولها.

وتم أيضًا أخذ عنصر توفير العمالة في الاعتبار في تصميم الغرف الحصينة في تحصينات العصر الحديدي الثاني. فكانت تخدم هدفين مختلفين. فكانت تمد البلدات بغرف للتخزين وأحياء سكنية في أوقات السلم، وكانت تملأ بالحجارة وقت التعرض للهجوم وتتحول بسرعة إلى حاجز منيع ضخم. كما كانت موارد المياه تحظى بحماية مشددة في ذلك العصر وعلى حساب المهارة والجهد الهندسيين. وتوحي أنفاق المياه في العصر الحديدي ببذل جهود للتعامل مع أخطار التعرض لهجوم الجيوش المحترفة ذات القدرة على تجاوز الأسوار وخوض الحروب الطويلة. أي أن تحصينات العصر الحديدي كانت أيضًا موجهة ضد الجيوش القادمة من خارج المنطقة. وعلى عكس كل من تحصينات العصرين البرونزي المبكر والوسيط، فإن التقنيات الدفاعية في العصر الحديدي الثاني تنم عن وجود اختلافات في المجتمعات والبنى السياسية التي دعمت بناءها. فتدل المتطلبات الهندسية ومهارات قطع الأحجار وصنع الطوب على وجود تنظيم أكبر وبالتالي على وجود درجة أكبر من المركزية مما قد يفوق قدرات كل بلدة على حدة. والأهم أن الوظيفة المزدوجة لتصميم الغرف الحصينة تدل على وجود إنذار مبكر للنظم الدفاعية. ودفاعات كهذه تتطلب وجود فاصل زمني بين لحظة إدراك الخطر وبين وقوعه على البلدة، وهو ما يشير إلى أن الدفاعات لم تكن تشيد لصد عدو يقف أسفل الوادي مباشرةً، بل كانت تبنى لصد عدو قادم من خارج المنطقة. وهكذا فإن دفاعات العصر الحديدي توحي بوجود قوى إقليمية.

ولابد أن كانت هناك تحالفات سياسية ونظم حماية متبادلة بين كل بلدة حصينة وجيرانها في المنطقة. وتمدنا هذه الابلدات الحصينة بشواهد أثرية على وجود بنى سياسية إقليمية صغيرة أكبر قليلاً من نظم السيادة الصغيرة المستقلة محليًا والتي شَيدت البلدات الحصينة في العصر البرونزي لتقدم الحماية المحلية لأتباعها. ومما يؤيد هذا الاستنتاج بناء حصون دفاعية إقليمية في العصر الحديدي الثاني لحماية مناطق زراعية كاملة وتسيطر على حرية التنقل بين المراعي والمناطق الحدودية.

وفي كل تلك العصور تبدو التحصينات مناسبة لحماية السكان الزراعيين في المناطق الصغيرة. ولا نجد هذه الأنواع من البنى في البلدات التابعة لدولة كبيرة أو امبراطورية. فالأخيرة تتميز بوجود حاميات وقلاع تشيدها جيوش كبيرة، ولم يبدأ مثلها في الظهور في فلسطين إلا تحت سيطرة الأشوريين الاستعمارية. أما البلدة الحصينة الأصلية في فلسطين فكانت تحمي نفسها وسكانها في منطقة محددة؛ وكانت هذه هي وظيفتها وأكثر سمتها تميزًا. وكانت هذه البلدات الحصينة هي دلائل السلم

والاستقرار السياسي والرخاء، ولا تدل على عصور انتشار العنف. وهي تدل على استقلالية القرى والبلدات في منطقة ما. وكانت فلسطين في أكثر عصورها رخاءً تتميز باستقلالية حكامها الصغار. وكانت هذه البلدات الحصينة نتاج السياسة المحلية ونفوذ العائلات المحلية وثرائها، وهذا هو السياق الذى ينبغي تأويلها فيه. وقد أقامت سلطة تفاوض السكان المحليين وحكامهم. وتنعكس السمة السياسية لهذا النمط من المجتمعات في «نصوص اللعن». فكانت فلسطين حتى العصر الأشورى أرض بلدات مستقرة ومستقلة يحكمها «أمراؤها» وشيوخ قبائلها.

وإذا صحت هذه الرؤية المنقحة للعصر البرونزى الوسيط الثاني، يمكن لنا أن نطرح سؤالنا مرة أخرى: هل يمكن لأية بلدة أو تحالف من البلدات أن تكون قد دخلت نوعًا من الصراع السياسي ونوعًا من التعاظم المالي والعسكرى يكفى لحشد جيش له القدرة على تهديد دولة كبرى تفوقها حجمًا وسكانًا بكثير كمصر القديمة وغزوها واحتلالها وحكمها؟ هذا أمر مستبعد وتدحضه الشواهد الأثرية على البنى العسكرية والسياسية لبلدات فلسطين ومناطقها العديدة. وعلى مدار تاريخ جنوب سوريا وحتى قيام الثورة المكابية ضد الملك السلوقى أنتيوكوس الرابع في القرن الثاني قبل الميلاد، يبدو أن التحالفات الشخصية بين الكيانات الصغيرة والدويلات الإقليمية المحدودة كأدوم ويهوذا وعمون ومؤاب وبنى إسرائيل وصور وعسقلان كانت تحالفات دفاعية. فلم تكن السياسة الإقليمية مركزية ولا استعمارية في طابعها، ويبدو أن الحروب كانت تنشب لتحقيق أهداف محدودة للغاية. وكانت الجيوش المحلية إن وجدت أصلاً دفاعية؛ ولم يكن هناك وجود هنا لجيوش منظمة ومحترفة تحقق طموحات أى حاكم. وتبرز تأويلات خرافة الهكسوس بأنها حملة دعائية شنتها طيبة وتتعلق بصراع إقليمي دائم بين طيبة والدلتا؛ وهي تأويلات تتفق وعداء كاموس للآسيويين في جهوده لإضفاء الشرعية على ادعائه السيادة على الدلتا.

وكان النظام السياسي المكون من سادة وأتباع يناسب مختلف الاقتصاديات الإقليمية التي تميزت بها فلسطين. ويتناقض هذا النوع من السياسة والتنظيم الاجتماعي مع الدولتين البيروقراطيين الاستعماريتين الكبريين المصرية والأشورية. كما أنه يستبعد احتمالات غزو فلسطين لمصر، ويدحض الأفكار التاريخية المتعلقة بوجود ما يسمى «بامبراطورية سليمان». وإنه لمن الصعب تاريخيًا أن نتحدث عن كيان يسمى «فلسطين» في أى من العصرين البرونزى أو الحديدى. ففلسطين مفهوم جغرافي في أذهاننا ولا تتفق وأية حقيقة تاريخية. ولابد لقصتى سليمان وداود وحتى قصة الملك

الصالح يوشع أن تنتظر حتى ظهور ملك كيوحنا هركانوس فى القرن الثانى لكى تكتسب سياقًا تاريخيًا له معنى. وكانت مراكز جنوب سوريا السياسية متعددة قبل العصر الهيلينى، وكانت الحكومات المركزية صغيرة ومحدودة إقليميًا ومتنافسة اقتصاديًا.

٥. أرمجدون ومغامرات مصر فى آسيا: ١٤٦٨ و١٢٨٨ ق. م.

يعد الانتقال من العصر البرونزى المتأخر إلى أوائل العصر الحديدى مسألة مهمة بالنسبة لفهم تاريخ فلسطين والعلاقة بين العهد القديم وعلم الآثار. فبسبب الترتيب الزمني للعهد القديم، تم تحديد تلك الحقبة بأنها حقبة ظهور هوية بنى إسرائيل. ولكن حين نمعن النظر فى تاريخ فلسطين بمعزل عن رؤية العهد القديم للماضى، نجد أن تلك الحقبة لا تقدم أدلة على نشأة شعب إسرائيل بمفهوم العهد القديم.

أصبح استيطان المناطق الوعرة من فلسطين ممكنًا فى العصر البرونزى الوسيط بسبب تحسن المناخ. وقد ساعد على استقرارها ظهور تقنيات جديدة للرى والصرف وتطور الأدوات خاصة بعد تطوير أنواع أكثر صلابة من البرونز، والاستخدام المنظم للأرض واتباع نظام دورة المحاصيل والتسميد وتطوير زراعة المنحدرات وتطوير الصهاريج. كما انتعشت زراعة أنواع جديدة من الزيتون والكروم فى الفترات المناخية المعتدلة من تلك الحقبة؛ إلا أن هذه الأنواع لم تصمد أمام أقصر فترات الجفاف.

وبدءًا من ١٦٠٠ ق. م. دخلت فلسطين حقبة طويلة من الجفاف، فانهارت زراعة المرتفعات التى تقوم على الزيتون والكروم. وأدى عدم الاستقرار الاقتصادى لتلك المناطق من فلسطين على مدار ما يقرب من قرن ونصف القرن إلى هجر المرتفعات تمامًا، ولم يتبق سوى مناطق قليلة كمجموعة القرى الصغيرة فى الوديان المحيطة بشكيم أو القرى المحاذية لوادى أيالون بالقرب من أورشليم. وهناك ما يدل على تحول الريف إلى عدم الاستقرار والخطورة فى معظم مناطقه. فاختفى نمط حياة القرية الصغيرة بسعى السكان إلى الحماية والأمن فى البلدات الأكبر حجمًا والأكثر استقرارًا.

وحسب ما توصلنا اليه من الحفريات والمسوح الأثرية، فقد اتخذ السكان المستقرون أنذاك أنماطًا متباينة. فمنهم من واصلوا الزراعة التقليدية فى البلدات، ومنهم من توسع فى الرعى بنمط موسمى من البداوة حيث يعيشون فى المراعى شتاءً ثم يعودون إلى

الداخل لرعى قطعانهم فى الحقول بعد الحصاد. وزاد تعداد النازحين إلى حد كبير فى تلك الحقبة وفى غياب أية حماية أو سيد، تحولوا إلى مارقين وقطاع طرق يعيشون على قوافل التجارة ومستوطنات الحدود بينما كانوا يحتمون بالكهوف والغابات فى المرتفعات. وساعد هؤلاء على انتشار عدم الاستقرار فى الريف وتفاقم الوضع فى المناطق التى أخليت مستوطناتها حيث عجزت البلدات عن السيطرة على المناطق البعيدة عن ديارها. وفى القرنين الرابع عشر والثالث عشر، انتشرت عصابات قطاع الطرق في مرتفعات فلسطين وقطعوا طرق التجارة. وكانت البلدات تستأجر هذه العصابات من حين لآخر كمرتزقة أو عمال، في حين كان بعضهم يبيعون أنفسهم كعبيد فى ظل ظروف قهرية. وكان «قطاع الطرق» أو «المارقون» (أبيرو) يشكلون عنصر تمزيق. وكانت هذه التسمية الازدرائية التى وصموا بها سببًا فى تخليدهم فى قصص العهد القديم. وكلمة «عبراني» من التسميات التى وضعت على لسان الأغيار فى إشارة إلى شعب إسرائيل القديم كما ورد فى سفر الخروج أو قصص شمشون. كما استخدمت فى إشارة إلى أفراد مستقلين كإبراهيم وداود فى سفر التكوين وسفرى صموئيل.

وكان المصريون هم القوة التى ساعدت على الاستقرار فى فلسطين. فقد سعوا إلى تأمين طرق التجارة بإخضاع فلسطين للسيطرة المباشرة للقوات الاستعمارية. وأدى الوجود المصرى منذ أواسط القرن الخامس عشر بحامياته وإدارته الاستعمارية إلى السماح للبلدات بالحفاظ على الرخاء فى مواجهة اقتصاد دولى متدهور. وفى النصف الأول من القرن الخامس عشر، سعى فرعون مصر تحتمس الثالث لفرض سيطرته على طرق التجارة البرية. وبعد مسيرة ليلة عبر معبر مجدو الاستراتيجى الذى يسيطر على وادى يزرعيل، وافق على إدخال معظم فلسطين تحت رعايته. وطبقًا لما ورد فى النصوص المصرية احتفاء بهذا الفتح، قامت قواته بفض تحالف بين حكام فلسطين على حواف المستنقعات بالقرب من مدينة مجدو القديمة. وكان هذا النصر إيذانًا بدخول الامبراطورية المصرية إلى آسيا. وعسكرت قوات مصرية بوادى يزرعيل والسهل الساحلى بجنوب فلسطين طوال القرون الأربعة التالية. وأدى وجود هذه القوات إلى دعم الاستقرار فى فلسطين بتكاليف باهظة على خزانة مصر.

وتحول ما بدأ كعمل شرطى إلى مصالح دائمة لمصر فى فلسطين. فبعد القضاء على المعارضة المنظمة لسيطرتهم على طرق التجارة، كان على المصريين أن يواجهوا اقتصاد فلسطين الزراعى المتدهور. وبعد نصف قرن من محاولة تهدئة فلسطين من

بعيد وتفكيك الحصون المحيطة بالبلدات التي تحمل بذور التمرد واللجوء إلى شن حملات تأديبية موسعة في كل ربيع بهدف جمع الضرائب وتأكيد السيادة المصرية، ظلت مشكلات مصر مع انعدام الأمن على طرق التجارة وإمدادات الموارد دون حل.

وليس من المؤكد ما إذا كانت دوافع مصر كانت تتمثل في تثبيط أية طموحات تساور الحيثيين بالأناضول؛ ومع ذلك فقد أصبح لمصر وجود عسكري دائم أخضع منخفضات فلسطين للسيادة الاستعمارية في أواخر القرن الخامس عشر. وهو ما أدى أيضًا إلى اعتراف مناطق أخرى بالسيادة المصرية. وأقيمت الحاميات في غزة وبيت شان. وقد لحقت بهذه العملية الفعالة والموسعة سلسلة من المعاهدات مع مختلف شيوخ البلدات الواقعة بالمرتفعات والبقاع المنخفضة وأهمها ببلوس وصور وعكو وحازر ومجدو وشكيم وأورشليم وجيزر ولكيش وعسقلان. وأدى إخضاع حكام فلسطين المحليين إلى دعم جهود السيطرة على المراكز الاقتصادية والسياسية للمنطقة. وكان هدفهم هو احتكار التجارة. فأصبحوا وحدهم المتحكمين في دخول السلع والبضائع إلى الأسواق. كما ساعد تعاون الحكام المحليين مع مصر على تهدئة الأوضاع في فلسطين والحفاظ على الرخاء في القرنين ١٤ و١٣.

وكانت الفوائد التي عادت على مصر كبيرة. فكان «طريق حورس» على طول الساحل و «طريق الملوك» عبر ما وراء نهر الأردن يربطان مصر بمصالحها في سوريا وشمال بلاد الرافدين، وتحولا إلى شريانين حيويين بالنسبة لاقتصاد مصر. وكانت الطرق البحرية إلى عكو وصور وببلوس تمثل حلقات وصل حيوية في سلسلة من الموانئ؛ تشمل مدن أوجاريت وألاسيا وطروادة وميسيناى. وكانت التجارة تمد مصر بما تحتاجه من أخشاب وزيت. وفي حين كانت موارد مصر الطبيعية تمدها بوفرة من الحبوب والكتان والقطن واللحوم والألبان والجبن، فقد كانت تعتمد على الخارج لإمدادها بالمنتجات والمواد الخام الأخرى. وكانت فلسطين من بين أهم مصادر هذه المواد؛ فكانت تستورد الخشب من فينيقيا والجليل ومرتفعات الوسط. وكان زيت الزيتون يرد إلى مصر من كروم مرتفعات فلسطين. وكان هذا الزيت من الأغذية الضرورية في طعام العالم القديم بما تميز به من انخفاض نسبة البروتين، وكان يستخدم كوقود للإنارة أيضًا. وكان النبيذ مكملاً لاحتساء الجعة في أقاليم مصر، وكان من القرابين المعتادة التي تقدم لآلهة مصر المتعددة. وكانت الأخشاب والجبن واللحوم ترد اليها من المراعي. وكان الحرفيون الفينيقيون يعملون على تلبية الذوق المصري في السلع الكمالية ومشروعات البناء المتقن. وتكونت جماعات العمال من المراعي الفقيرة

واستوطنت بالقرب من مناجم النحاس والفيروز بجنوب النقب وسيناء. وكان الأسرى والمتطوعون والمرتزقة يلبون حاجة مصر لتوسيع جيشها الاستعمارى الكبير.

ومن الآثار البعيدة المدى للهيمنة المصرية ما عاد على فلسطين ومستقبلها بالضرر. فقد حالت السيطرة الاستعمارية دون تمكين القوى المحلية من فرض سيطرتها على أى من موارد المنطقة وسكانها، مما خلق حالة من عدم النضج السياسى تحولت إلى كارثة حين بدأ المصريون فى الانسحاب فى ذروة الفوضى الاقتصادية التى نجمت عن الجفاف فى أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد. كما أدى احتياج مصر الشره للأخشاب ونمو صناعة الزيتون إلى تدمير الغابات وتآكل التربة فى بعض من أضعف بقاع فلسطين.

وكانت بعض مصالح مصر فى فلسطين والمتعلقة باحتياطيات النحاس والفيروز بصحراء سيناء والنقب قد بدأت منذ العصرين النحاسى والبرونزى المبكر. وفى هذه الحقبة ترك النحاس أول آثاره على العالم القديم كمادة خام لصنع الأدوات وكمعدن نفيس. وكانت المناجم يتم إدارتها من كل من فلسطين ومصر، إلا أن القوة العاملة فيها كانت تستمد من الرعاة المستقرين والبدو ممن كانوا يقطنون بالقرب من المناجم. وكان هذا العمل يمثل إضافة إلى دخلهم من قطعانهم ويساعد على دعم اقتصادهم واستقراره. كما استفادوا من طرق التجارة المصرية عبر وسط النقب وعلى طول ساحل شمال سيناء. وفى عصر الامبراطورية المصرية كان هؤلاء البدو والرعاة يمثلون عنصراً مهمًا ومتميزًا من سكان فلسطين. كما لعبوا دورًا رئيسًا فى استيطان مرتفعات يهوذا فى القرنين العاشر والتاسع، وأثروا على المنطقة من الناحيتين الدينية والحضارية.

لم يكن مصير فلسطين فى النصف الثانى من الألف الثانية يتوقف على الأحداث والشؤون الإقليمية؛ بل على توازن القوى الجغرافية السياسية الذى لم يكن لسكان فلسطين تأثير كبير عليه. فكان المحور المصرى الحيثى يأتى فى الصدارة وكان يتميز بالتنافسية والتعاون فى آن. فكان المصريون يسيطرون على فلسطين، بينما كانت امبراطورية الحيثيين وعاصمتها هاتوساس (بوغاز كوى الحالية فى تركيا) تسيطر على معظم الأناضول والحافة الشمالية من سوريا. وكانت لهاتين القوتين الكبريين سيادة مشتركة على فينيقيا وساحل سوريا. وأدى التعاون بينهما إلى تجارة بحرية رابحة ومتنامية. وشكلت الاحتياجات التقنية الخاصة بصناعة السفن والإبحار أساساً سليماً لتطوير قوى عاملة ماهرة ووفيرة.

وعندما حل الكساد بالتجارة الدولية خاصة فى القرن الرابع عشر، دخلت

الامبراطوريتان في صراع تنافسي. فسعت كل منهما للحفاظ على نصيبها من اقتصاد التجارة الدولية المتدهور. وشهد الربع الأول من القرن الثالث عشر حرباً بين الحيثيين ومصر. وكان للضغوط الاقتصادية والسياسية التي تراكمت عبر قرون من التدهور الزراعي الناجم عن مناخ جاف وشديد الحرارة تأثيرها على كل مناطق شرق حوض المتوسط. وتأثرت الأناضول تأثراً شديداً وبدأت في ظل المركزية التي فرضتها امبراطورية الحيثيين في توسيع حدودها وتهديد استقلال حكام سوريا وشمال الرافدين. وفي أواخر القرن الرابع عشر، كان تحجيم التوسع الحيثي من أهم مشاغل السياسة المصرية في آسيا. وبلغت الحرب ذروتها في معركة بمدينة قادش السورية في سنة ١٢٨٨ ق. م. ومنى الجانبان فيها بخسائر فادحة. وعلى الرغم من طرد المصريين من قادش، فقد توقف التوسع العدواني للحيثيين في سوريا. ومع ذلك فإن أهمية موقعة قادش تكمن فيما وراء المعركة نفسها.

في أعقاب هذه الهزيمة، دبت حركات التمرد بين صفوف جيش مصر بعد أن دفع ثمناً باهظاً لمغامرة رمسيس الثاني. وفقدت مصر حماسها لإقامة امبراطورية أسيوية، وتراجع دعم طرق التجارة المكلف في أقصى الشمال، وتفاقمت الاضطرابات المدنية والمعارضة الدينية في الداخل بعد أن أدى توقف تجارة الأخشاب إلى توقف صناعتي البناء والجنائز في مصر. وعاد الالتزام العسكري المتزايد باستقرار سهول فلسطين الساحلية الوسطى ووديانها المنخفضة بالقليل من الفوائد. كما أدت سلسلة من المؤامرات حاكتها دوائر البلاط نتيجة للمرارة الناجمة عن الفشل العسكري في قادش إلى إصابة السلطة الملكية بالشلل وإلى إضعاف سيطرتها على جماعات مهمة داخل الجيش. وعجزت مصر أيضاً عن التصرف بسرعة وحسم إزاء تدفق اللاجئين من منطقة بحر إيجة والأناضول. وأدى استيطانهم في الأراضي المصرية إلى إضعاف السلطة الملكية إلى حد خطير.

أدت الخسائر التي منى بها الحيثيون في موقعة قادش إلى اهتزاز المؤسسة العسكرية في الداخل، وبدأ التفكك السياسي التدريجي يصيب الإدارة المركزية الحيثية. ومع أن القوات الحيثية كانت لها الغلبة في قادش فإنها لم تنتصر في الحرب. فقد عجزت عن التعامل مع الأزمة الاقتصادية المتفاقمة الناجمة عن الجفاف في أواخر القرن الثالث عشر، مما دفع بالامبراطورية إلى الانهيار في نهاية الأمر.

أدى تنامي ضعف الإدارة المركزية الحيثية إلى عجزها عن التعامل مع المراحل الأولى من الكساد الزراعي الناجم عن الجفاف. كما دفعها فشلها الذريع في توزيع

مخزون الغذاء إلى استجداء مصر من أجل البقاء. وفى النهاية، تفككت الامبراطورية فى ذروة تدفق النازحين من ماسيناى. وكان العجز المالى شديداً وتلاه انهيار زراعى حاد، فعجزت المدن عن استيعاب تدفق النازحين من منطقة إيجة، وكانت فى الوقت نفسه تفتقر إلى القوة العسكرية اللازمة لصدهم. وبإقدام أوجاريت أكبر مدن شرق المتوسط الساحلية على إغلاق موانيها، لم تعد لديها الموارد اللازمة لإعادة البناء حين قسمها زلزال مدمر إلى شطرين. وأتت النيران التى اندلعت فى أعقاب الزلزال على ما تبقى من المدينة، واختفت أوجاريت من فوق الأرض فى قصة درامية غير عادية لاتزال تحتاج إلى تفسير. وأدى التأثير التراكمى لسلسلة طويلة من الكوارث بدأ فى قادش إلى دفع فينيقيا وساحل سوريا إلى حافة الانهيار التام.

وكان لتراجع حجم التجارة الناجم عن انحسار المصالح التجارية المصرية والحيثية أثره على بعض الموانئ: كيبلوس وصور وعكو، مما عجل بانهيار التجارة البحرية فى شرق المتوسط وأثر بالتالى على التجارة البرية فى فلسطين والتى كانت فى ذلك الوقت تعتمد اعتماداً كليًا على أسواقها المصرية. وكانت عملية انحسار المصالح المصرية بالإضافة إلى انتشار النازحين نتيجة للجفاف بمثابة ضربة قاصمة للاقتصاد.

وكان لانهيار التجارة البرية من الشمال تأثيره الحاد على الزراعة الفلسطينية التى تعتمد على التجارة وأدى إلى كساد شديد. وأدى تراجع الوجود المصرى والانحسار شبه التام لاهتمام مصر بالمرتفعات إلى تفاقم عجز بلدات كأورشليم ولكيش عن السيطرة على الغابات والبرارى فى المرتفعات. وكان النسيج الاجتماعى الفلسطينى ممزقًا بالفعل حين امتد الجفاف الذى قضى على ماسيناى ومنطقة إيجة باتجاه الشرق واجتاح الأناضول وسوريا وفلسطين فى حوالى سنة ١٢٠٠ ق. م.

الفصل السابع

شعوب فلسطين المتعددة

١. جفاف ماسيناى العظيم: ١٣٠٠-١٠٥٠ ق. م.

اشتدت حدة حقبة الجفاف الطويلة التي سادت مناخ العصر البرونزى المتأخر فى أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وأدى جفاف ماسيناى العظيم الذى سمى على اسم حقبة الجفاف التى أدت إلى القضاء على مدينة ماسيناى القديمة إلى اختفاء الحضارة فى القطاعين الشمالى والشرقى من حوض المتوسط. وأعقبه انهيار التجارة الدولية ودمار العديد من المدن الكبرى والبلدات بالمنطقة. ولم يكن الجفاف وحده هو الذى أدى إلى هذه السلسلة من الكوارث، ولو أنه لعب دوراً مهمًا فيه. فانهارت امبراطوريتا حتى وماسيناى ودولة عمورو بشمال سوريا. ودامت حقبة الجفاف ما يقرب من قرنين. وكانت مصر هى القوة المتوسطية الكبرى الوحيدة التى لم يمسسها سوء، حيث لم تكن الزراعة الفيضانية النيلية على نفس القدر من التأثر بالجفاف كاقتصاديات اليونان والأناضول وسوريا وفلسطين القائمة على الأمطار.

وبداية من حوالى سنة ١٢٥٠ ق. م. عانى المتوسط تدنياً شديداً فى مستوى مياهه، وارتفعت درجة الحرارة وشحت الأمطار إلى أدنى درجاتها. وبلغ الجفاف ذروته فى حوالى سنة ١٢٠٠ ق. م. واستمر حتى حوالى سنة ١٠٥٠ ق. م. وقد تباينت حدة الجفاف من منطقة إلى أخرى، وبلغ أشد حالاته فى إيجة وساحل الأناضول. وبانهيار ماسيناى، تشردت أعداد هائلة من البشر.

وأدى انتشار المجاعات إلى محو مجتمعات كاملة ودفع بالسكان إلى النزوح عن ديارهم وحقولهم. واتجهت كثرة منهم جنوبياً إلى مصر براً وبحراً، بينما اتجه بعضهم إلى سهل فينيقيا الساحلى وفلسطين واستقروا بعائلاتهم حيثما أمكن لهم الاستقرار واندمجوا فى السكان المحليين على طول سواحل المتوسط على مدار عدة أجيال. وباندماجهم نشأت ثقافة جديدة متميزة اصطبغت بسمات إيجية وشامية.

وعلى الرغم من وجود شواهد عديدة على أن اندماج هؤلاء النازحين كان تدريجيًا وسلميًا، فلا شك أن منهم من استولى على الأرض عنوة، ومنهم من لقى الترحيب من الأهالى، بينما تعرضت كثرة منهم للطرد من جانب الجيش حيثما كان لايزال لديه من القوة ما يمكنه من ذلك. وشكل النازحون ضغوطًا إضافية على الاقتصاديات الإقليمية المحلية التى كانت عانت كسادًا شديدًا نتيجة للجفاف. وما أن بدأت التجارة الدولية فى الانحسار حتى بدأ النسيج الاجتماعى الذى كان يدعم الزراعة الموجهة تجاريًا فى العديد من المناطق التى كانت بينها اعتماد متبادل فى التفكك أيضًا. فخلت البلدات من سكانها ونشبت الحروب فى بعض المواضع، وتحولت بعض الوديان الصغيرة المنتجة والمأهولة بالسكان إلى خلاء. وبدا هذا الاتجاه واضحًا فى المناطق الهامشية فى مرتفعات فلسطين وفى الجنوب. ولم تبق أية منطقة رئيسة من مناطق فلسطين الكبرى بمنأى عن تأثير الجفاف.

وأصيب اقتصاد فلسطين بضعف شديد بسبب الكساد الشديد الذى ألم بالتجارة البحرية نتيجة لانسحاب المصريين من سوريا بعد موقعة قادش. وكانت ماسيناى أيضًا نشطة فى التجارة البحرية فى شرق المتوسط. وبسقوطها ازدادت حدة الضغوط الاقتصادية على مدن الموانئ على ساحل المتوسط. ومع بدء تفكك أوصال امبراطورية الحيثيين بالأناضول، تأثرت التجارة البرية مع مصر. ففقدت فلسطين أسواقها فى الشمال، ولم يعد الأمن سائدًا فى طرق القوافل المتبقية التى كانت من قبل تحظى بالحماية فى ظل معاهدات مصرية حيثية.

ودخلت الزراعة فى فلسطين حقبة من الأزمات. فخلت بعض البلدات من سكانها فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الثانى عشر، وتعرض بعضها للدمار بسبب الزلازل والحرائق، وبعض ثالث منها بالقوة العسكرية والثورات. وواجهت جميعًا خطر الانهيار الاقتصادى والسياسى. وتعرض بعضها كبلدة حازر لدمار جزئى، إلا أنها عادت للهدوء فى ظل ظروف شديدة الفقر. وخلا بعض آخر منها من السكان تمامًا كبلدة تانش بوادى يِزرَعيل، فى حين تمكن بعض ثالث منها كمجدو المجاورة من الحفاظ على وضعها خلال تلك الحقبة من التغيير والتحول. وواجهت المناطق الداخلية الزراعية من فلسطين حالة تفكك كبرى. فعانت المنخفضات انخفاضًا حادًا فى إجمالى عدد السكان، على الرغم من قدرة بعض المزارعين فيها على البقاء باستصلاح أراض جديدة فى مناطق أقل إنتاجية. وتناثر السكان فى هذه الوديان المنخفضة فى وحدات

صغيرة أكثر قدرة على البقاء وانتشروا فى مناطق أكثر اتساعًا. وأدت حاجة مصر المستمرة للأخشاب وزيت الزيتون بكثرة من سكان المنخفضات المهجرين إلى النزوح من المنخفضات إلى الجليل الأدنى والمرتفعات الوسطى جنوب يَزرَعيل لقطع الأخشاب وإيجاد مدرجات وبساتين جديدة بعد تطهير الأراضى الجديدة.

وكان رد فعل مصر إزاء بداية فترة الجفاف وانهيار التجارة الدولية والفوضى الناجمة عن مشكلة النازحين يتسم بالتعقيد. فقد نشط المصريون إلى تشجيع الاستيطان فى بقاع جديدة والى الحفاظ على النظام. وسعت مصر إلى دعم المناطق المنهارة بتقديم المعونات المباشرة من صوامع غلالها. فكان يتم إرسال القمح من مدينة أوجاريت السورية لإعانة من يعانون المجاعة في امبراطورية الحيثيين. كما رفعت مصر الضغوط عن بعض المناطق التي تضررت بشدة بسماحها بالهجرة إلى الدلتا ووادى النيل، فتدفق النازحون بحراً وبراً من إيجة والأناضول والمراعى التى أصابها الجفاف ومناطق سيناء وجنوب فلسطين الصحراوية. ويتبين من البقايا الأثرية من فلسطين خاصة الحفريات التي تم العثور عليها فى المواقع كدور وتل زرور وأشدود وعسقلان وتل قصيل أن العديد من الوافدين الجدد (ويعرفون في النصوص المصرية بأسماء تييكر، پلست، دِنيِن) سرعان ما اندمجوا مع سكان الساحل المحليين. وانتقل بعضهم من فلسطين وقبرص باتجاه جنوب غربى نحو دلتا مصر حيث وجدوا مقاومة في عهد رمسيس الثالث (١١٨٢-١١٥١). وتشير السجلات المصرية إلى نشوب قتال محتدم ومعارك بحرية. وفى هذه النقوش يزعم المصريون أنهم حققوا انتصاراً ساحقًا ودحروا الغزاة تمامًا. إلا أنه من الواضح أن انتصار جيش مصر لم يكن كاملاً. وتوضح نفس هذه النصوص أن النازحين استقروا بعائلاتهم وماشيتهم فى بلدات الدلتا، بينما تم تجنيد بعضهم فى الجيش المصرى. فكان «انتصار» مصر مجرد انتصار تذكارى.

لا شك أن المواجهات مع النازحين كانت عدائية. فكان السكان المحليون فى غنى عن مزيد من الأفواه لإطعامها فى فترة جفاف شديد. فأغلقت بعض المناطق حدودها ولجأت إلى القوة فى صد النازحين الذين كانوا يقاتلون من أجل البقاء، وقتل عدد كبير منهم ولقى عدد آخر منهم حتفهم جوعاً. وتعرضت المحاصيل للسرقة والبلدات للإحراق. إلا أن الشواهد الأثرية فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر قبل الميلاد على طول سهل فلسطين الساحلى تدل على أن المهاجرين من منطقة إيجة اندمجوا بصورة تامة فى سكان المناطق التى استقروا بها، وتحدثوا اللغات السامية التى كان مضيفوهم

يتحدثونها وآمنوا بآلهتهم السامية (خاصة داجون وبعل زبوب) وأثروا في ثقافة المنطقة تأثيراً كبيراً. وأخذت المناطق المنخفضة من فلسطين الكثير عن المهاجرين خاصة في الساحل الجنوبي، وهو ما يتجلى في استخدام النواويس البشرية الطينية (خاصة في بيت شان) والأواني الطينية الحيوانية المستخدمة في الطقوس الدينية (خاصة في تل قصيل). وتلاحظ هذه التأثيرات الحضارية أيضاً في انتشار أواني الزينة الفخارية التي تعرف باسم «الأواني الفلسطينية». وكل هذه الأشياء تعكس دمج تراث منطقة إيجة من الحرف والأواني الفخارية في اقتصاد فلسطين. فكانت الحضارة الجديدة حضارة فلسطينية مدمجة تماماً. أما مدى إدخال هؤلاء النازحين لتغيرات ثابتة على الفنون الشعبية وحرف سائر مناطق فلسطين فهو أمر متروك للحدس.

ودعماً لهدف مصر البعيد المدى للحفاظ على التجارة البرية مع فلسطين والتي أصبحت مصدرها الأول للأخشاب وزيت الزيتون، أرسل فراعنة الأسرتين التاسعة عشر والثانية عشر المزيد من القوات إلى فلسطين. فكان اهتمامهم ينصب على السيطرة على طرق المناطق المنخفضة. وكان الوجود المصري يمثل دعماً للطريق الساحلي من غزة إلى يافا ووادي يَزرَعيل وبيت شان وصدع الأردن الشمالي. وإذا كان التأثير المصري في المرتفعات وفي مناطق أقصى الشمال قد توقف، فقد زاد الوجود الاستعماري في المنخفضات واستقر الاقتصاد. وبنيت بلدات مصر التجارية في السهل الساحلي الجنوبي حيث لعبت دوراً في دمج النازحين من منطقة إيجة في السكان المحليين. وهناك بلدات عديدة في فلسطين ظلت باقية، إلا أن تكاليف الاستثمار المصري كانت باهظة والعائد محدوداً للغاية. وفي القرن الحادي عشر، بدأت البلدات التي تمكنت من البقاء في هذه الظروف القاسية بفضل الوجود المصري في العودة إلى حالتها الأولى تدريجياً بعد انتهاء الجفاف. وبدأ السكان في إعادة بناء الاقتصاد وإنعاش مجتمعاتهم.

٢. تطوير مستوطنات المرتفعات

كان معظم سكان فلسطين قبل الجفاف يعيشون في بلدات بالوديان الوسطى وعلى السهل الساحلي بعد أن اختفت الحياة في القرى الصغيرة ومعظم زراعة المرتفعات. وعندما انتهت حقبة الجفاف حوالي سنة ١٠٥٠ ق. م. تغير توزيع السكان بصورة ملحوظة. ففي القرن الثالث عشر، ونتيجة لتغير المناخ إلى الأسوأ، بدأ المزارعون في النزوح عن البلدات الكبيرة، واستزرعوا بقاعاً أبعد وأكثر عزلة في المنخفضات. وكان

هذا التطور واضحًا في السهل الساحلي الأوسط. ومنذ حوالي سنة ١٢٠٠ ق. م. تضاعف عدد القرى في سهل عكو ويَزرَعيل وبيت شان ووديان الأردن الشمالية. ويتزايد أعداد النازحين في المنخفضات، بدأوا في النزوح إلى المرتفعات خاصة الوسطى شمال أورشليم.

وبانهيار تجارة مصر مع الحيثيين وشمال سوريا ولبنان، فقد المصريون معظم مصادر الخشب والزيت، وهما منتجان أساسيان لم تنتجهما مصر بزراعتها الفيضانية ومناخها الصحراوي. فكان تأمين مصادر هذين المنتجين من أسباب زحف الجيوش المصرية إلى آسيا. ودفع جفاف ماسيناي المصريين إلى إعادة هيكلة مصالحهم. وفي النصف الأول من القرن الثاني عشر ق. م. وبعد سقوط أوجاريت وحتى وتوقف الشحن في المتوسط، كثفت مصر وجودها في فلسطين. وقد تطلعت إلى تلك المنطقة لتغذية أسواقها. وتم دعم الحاميات المصرية بوادي يَزرَعيل وفي بيت شان وعلى السهل الساحلي الجنوبي. كما أدخل المصريون المستعمرات التجارية المصرية لأول مرة وأنشأوا نقاطًا عسكرية لقواتهم لتأمينها.

كان هذا الوجود الاستعماري المتزايد عنصرًا ضروريًا لاستقرار اقتصاد المنخفضات. فقد أوجد منفذًا تجاريًا لزراعتها وساعد على إعادة الاستيطان في بعض بقاع المنخفضات كان سكانها قد هجروها، وساعد على نقل النازحين والمشردين إلى الجليل الأدنى والمرتفعات لقطع الأخشاب وبناء القرى، مما خفف على البلدات كثيرًا من ضغوط النازحين في عملية إعادة بناء حياتهم الممزقة. وفي معظم حقبة الجفاف، ساعد الاستقرار السياسي الذي وفره الوجود المصري على بقاء حضارة بلدات منخفضات فلسطين، مما ساعد فلسطين على تجنب كثير من الدمار الذي تعرضت له منطقة إيجة وسواحل الأناضول.

وبدعم مصالح التجارة المصرية والاستعداد لدفع أسعار متضخمة لكل من الخشب والزيت، اتجه المستثمرون إلى فتح مناطق أوسع من المرتفعات أمام النازحين والمشردين ليستوطنوا فيها، وساعد قطع الأخشاب وبناء المدرجات وتزايد القطعان وتشغيل عمالة مكثفة في الكروم والبساتين على الاستيطان الدائم بها. وكان المصريون يشجعون صناعة الأخشاب الصغيرة في فلسطين على النمو. ومع أن الأخشاب الممتازة وسهولة الوصول إلى الساحل ساعدت على سرعة زوال غابات المنحدرات الغربية من تلال الوسط، كان زحف الاستيطان الدائم أبطأ كثيرًا منه في أي مكان آخر في المرتفعات. وعلى مدار القرن الثاني عشر، بدأت المستوطنات الصغيرة في

الاستثمار الطويل المدى والمكلف فى تدريج الأسطح الشمالية والغربية من المنحدرات لزراعة بساتين الزيتون والكروم.

وبانتهاء حقبة الجفاف، انتشرت أكثر من مئتى قرية صغيرة على المرتفعات شمال أورشليم. وزودت بتقنيات مطورة لتخزين المياه والحبوب. وأدت المصالح الاستعمارية إلى السيطرة على قطاع الطرق على المرتفعات وتأمين البرية لمزيد من الاستيطان. وفى النصف الثانى من القرن الحادى عشر، بلغ عدد المستوطنين عدة آلاف. وكان الاقتصاد الذى أنشأوه مختلطاً جغرافيًا. وكانت بعض المناطق تصلح للرعى وإنتاج الحبوب، وكان بعضها الآخر لا يصلح للزراعة إلا بعد بناء المدرجات. وتمت زراعة الكروم والزيتون والفواكه. وتركز سكان المناطقة الداخلية على الهضبة الوسطى والوديان التى تقع وسط الجبال. ووفرت هذه المستوطنات الاستقرار والأسواق وتنوع كبير فى المحاصيل لزراعة البساتين المتخصصة بالمنحدرات الغربية والرعى فى المراعى الشرقية.

كان هذا الاقتصاد أبعد ما يكون عن اقتصاد البقاء. فلم يكن المستوطنون مستقلين؛ وكانت مناطق الرعى والمدرجات تحتاج إلى تعاون. ولم يكن تجهيز الأرض للزراعة يتطلب تطهيرها وحسب، بل إلى عملية تستمر عقداً من السنين لتدريجها. وكانت المحاصيل التى اشتمل عليها الرعى وإنتاج زيت الزيتون – وهى أهم محاصيل مناطق المرتفعات هذه – تتطلب اقتصاد سوق حقيقيًا لبقائها. واقتصاديات الرعى لا تقوم وحدها، ولا صناعة زيت الزيتون؛ فهما يرتبطان بنظام المقايضة والتبادل التجارى والاعتماد المتبادل. فكان هذا اقتصاداً جاهزًا للتوسع بمجرد إعادة فتح طرق التجارة.

تمدد سكان المرتفعات الوسطى على مدار العصر الحديدى الأول. وتضاعف عددهم على طول المراعى وحواف الصحراء وفى النطاق الأوسط حيث كان الرعى يمثل عنصراً سائداً. وعلى طول المرتفعات الغربية على سفوح التلال حيث كانت زراعة المدرجات والزيتون تتحكم فى الاقتصاد وكان عدد السكان أقل كثيراً، زاد عدد السكان من ٢,٥ إلى ٥. وكان إنتاج الزيتون والفواكه يتطلب من السكان حل المشكلات البيئية الناجمة عن ضعف الموارد المائية. كما كانت هناك مشكلات تطهير الأرض وبناء المدرجات. وباستقرار الاستيطان فى كل منطقة فرعية (فى أواخر العصر الحديدى الأول) يبدو أن الإمكانات البيئية هى وحدها التى حدت من نمو الاستيطان. فنجد نمواً محدوداً على حواف الصحراء وفى المناطق الهامشية الجنوبية الوسطى. ونجد زيادات كبيرة فى عدد سكان النطاق الشمالى الأوسط الأكثر صلاحية للزراعة وعلى طول المنحدرات

الشمالية. كما يدل استيطان المنحدرات الجنوبية الغربية وسفوح التلال على زيادة ملحوظة ربما تعكس تصاعد أهمية الزيت والنبيذ كمنتجين بعد إحياء التجارة الدولية في العصر الحديدى الثاني.

كان الاستيطان المبكر على التلال الوسطى مركزًا على القرى الداخلية الخصبة حيث الزراعة المختلطة. وامتد الاستيطان فيما بعد إلى ما وراء هذه القرى في المناطق التي كانت الحبوب والرعى فيها يشكل جزءًا أكبر نسبيًا من الاقتصاد. وظهر نمط مشابه من الامتداد في مستوطنات منطقة المنحدرات الشمالية. فضمت سفوح التلال نسبة من الرعى أعلى من أية منطقة خارج نطاق حافة الصحراء. وإذا أخذنا اقتصاد التلال الوسطى ككل في الاعتبار، نجد أن مناطق إنتاج الحبوب وتربية الماشية كانت تتسع بالتناسب مع ازدياد السكان. ومن ناحية إخرى هناك ما يشير إلى زيادة غير متناسبة في البستنة، وهو ما يبدو واضحًا بصفة خاصة في العصر الحديدى الثاني. ومن الواضح أن إحياء التجارة ساعد على المزيد من الاستقرار وفرص العمل في زراعة المدرجات. وكانت مناطق البساتين في التلال الوسطى لا تساعد على الزراعة المختلطة، فقد كانت موجهة لزراعة محاصيل كالبندق والفواكه والنبيذ والزيت. لذا فقد كانت تنميتها تتطلب تجارة إقليمية، وكان امتدادها السريع نسبيًا في العصر الحديد الثاني يشير إلى امتداد نحو التجارة عبر الإقليمية. وكانت جهود الوصول إلى الأسواق بدوره يساعد على المركزية.

ويبدو واضحًا أن سكان المرتفعات جاءوا من شعب نزح من المنخفضات. ومن المستبعد أن تكون أعداد كبيرة من الرعاة البدو دخلت هذه المنطقة. فقد كانت المراعى الطبيعية محدودة تمامًا فيها قبل تطهير الأرض. وكانت هذه المراعي تقع على المنحدرات الشرقية. ولم تتهيأ بعض المنحدرات الغربية للرعى في الوديان التى تحيط بها الجبال إلا بعد أن تم تطهير أراضى الغابات. وما كان للرعاة أن يتواجدوا هنا إلا بأعداد قليلة نسبيًا. وباستقرار سكان المنخفضات الزراعيون في المنطقة لابد أن الرعاة تعرضوا لخطر التهجير ولم يسمح لهم إلا بنطاق محدود في اقتصاد يقوم على الزراعة. ومن المتوقع أن تكون هناك ضغوط سياسية على جماعات الرعاة البدو لكي يستقروا. والإشارة إلى مثل هذه الجماعات الرعوية المستقلة في مختلف النصوص المصرية التى ترجع إلى أواخر العصر البرونزى المتأخر تبرر هذا التوقع. ويحتمل أن يكون الجفاف قد دفع الرعاة على النزوح من المراعى إلى المرتفعات الأوفر حظًا من المياه، وأن يكون تحسن المناخ في حوالى سنة ١٠٥٠ ق. م. قد ساعد على التحول إلى الزراعة.

وفى حقبة الجفاف وبعد نفاد المخزون في بلدات منخفضات فلسطين، نزح السكان إلى البقاع الصالحة للزراعة في المرتفعات. وكانت أهم منطقة جذبت المزيد من الاستيطان هى منطقة إفرايم الوسطى، واستقر البعض فى قرى صغيرة في مراعى المنطقة، ونجد هذه القرى على طول الحافة الشرقية من المرتفعات حيث ازدهر رعى الأغنام والماعز. وحتى فى فترات الجفاف كانت أمطار المرتفعات كافية للإبقاء على بعض أشكال الزراعة الجافة.

وكانت بيئة التلال الوسطى قبل ذلك تشكل حواجز أمام الامتداد الاستيطانى، مما حد من نمو السكان طوال معظم الألف الثانية قبل الميلاد. وفى الأربعمئة سنة التى سبقت جفاف ماسيناى، كانت معظم المرتفعات قد غطتها الغابات. ولم تنشأ مناطق الاستيطان الصغيرة إلا في القرى الكبيرة التي حظيت بوفرة من مياه الينابيع، فى حين ندرت الينابيع فى معظم المرتفعات. وكانت التربة الجيرية على درجة من التشقق حالت دون اختزان المياه. ونظراً لعجز التربة عن اختزان المياه، لم يكن هناك حافز لاستغلال المنطقة، حتى فى البقاع التى اتسمت التربة فيها بالخصب والعمق. وكانت المنحدرات الغربية للتلال شديدة الانحدار مما حال دون استزراعها. وعندما فتحت أراضٍ جديدة أمام الزراعة، تمت تلبية الحاجة إلى المزيد من المياه اللازمة لبقاء المستوطنات فى مواسم الصيف العادية وبطرق عديدة كانت جديدة على فلسطين، وأهمها استخدام الجير المطفأ فى تبطين الصهاريج المحفورة في الأحجار الجيرية الرخوة، وبناء الحاويات الطينية الضخمة لتخزين المياه والحبوب.

٣. تاريخ يهوذا المستقل: ١٠٠٠-٧٠٠ ق. م.

كان لسائر بقاع المرتفعات الفلسطينية تاريخ مختلف تماماً. ففي حقبة الجفاف وبعد انحساره كانت تجارب سكان هذه المناطق الأخرى وأنماط حياتهم لا تقل تنوعاً عن المناطق نفسها. وهناك تنوع كبير فى كل من الناحيتين الطبوغرافية والبيئية في ريف تلال فلسطين: الجليل الأعلى والجليل الأدنى ونطاق الكرمل وتلال السامرة وأورشليم والغور ومرتفعات يهوذا وهضبة ما وراء نهر الأردن. ولهذه الاختلافات الجغرافية العديدة أصداؤها فى الاقتصاد والتاريخ الشديدى الاختلاف لكل منطقة. وعلى الرغم من ميل الباحثين إلى اعتبار تاريخ الجليل مثلاً امتداداً لما نشأ فى التلال الوسطى فقد كان له تاريخ مستقل تماماً.

وكان نصيب الجليل الأعلى من الأمطار أعلى من أية منطقة أخرى فى فلسطين. وهى منطقة وعرة تكسوها الغابات الكثيفة ويصعب الاستيطان بها. وكان جرفها الغربى يرتبط دومًا ببلدات فينيقيا الساحلية، وهى غنية بالأخشاب والصيد والرعى الصيفى. وكالتلال الوسطى إلى الجنوب منها، استقبلت هذه المنطقة موجة من النازحين إبان فترة جفاف ماسيناى استقروا فى قرى زراعية صغيرة عاش بعضها على بساتين الزيتون والفواكه. واستمر ارتباط تاريخ هذه المستوطنات بفينيقيا. ومن ناحية أخرى، كان القطاع الشرقى من الجليل الأعلى موجهًا إلى بلدات كحازر و دان بالقرب من بحر الجليل وحوض الحولة. ونشأت بها مناطق للرعى وزراعة الحبوب والزيتون والفواكه. وفى الجليل الغربى، تلاحظ زيادة فى عدد المستوطنات بدأت مع بدء انحسار الزراعة فى السهل الساحلى. ومع ذلك كانت الزراعة فى هذه التلال الوعرة أصعب منها فى الجنوب. وكانت القرى فيها أقل عدداً وأكثر تباعداً. ولم تكن روابطها الاقتصادية والحضارية بمنخفضات فلسطين، بل بالمستوطنات الساحلية.

وبقدر اختلاف الجليل عن التلال الوسطى، فإن التناقض بينه وبين مرتفعات يهوذا أكبر. ففى فلسطين نجد مناخًا متوسطيًا يناسب مختلف أنماط الزراعة الجافة ومناخ مراع يلائم زراعة الحبوب المقاومة للجفاف ويصلح للرعى. وتقع حدود النطاق الجاف فى فلسطين والذى يفصل بين هاتين المنطقتين على طول الحافة الجنوبية لمرتفعات يهوذا. وفى فترة جفاف ماسيناى، زحفت حدود هذا النطاق الجاف شمالاً حيث أصبح يقع جنوب أورشليم مباشرة. لذا فقد ساد البدو الرعاة مرتفعات يهوذا طوال فترة الجفاف، ولم يكن هناك سكان مستقرون إلا فى عدد محدود من القرى الصغيرة المتناثرة.

وفى العصر البرونزى، لم تكن أورشليم شديدة الارتباط بمرتفعات يهوذا. فقد كانت بلدة فى تل أورشليم على طرف وادى أيالون. وكان هذا الوادى يهبط من المرتفعات غربًا نحو السهل الساحلى. ومع أن أورشليم لم يكن لها وجود معروف فى أوائل ذلك العصر، فقد تحمل سكان المنطقة ككل بداية الجفاف وعاشوا تلك الفترة فى ظل ظروف شديدة القسوة. واتبع إحياء الزراعة فيها نمطًا مماثلاً لسائر مناطق فلسطين.

تقع بمرتفعات يهوذا بجنوب أورشليم. وقد خلت إلى حد كبير من السكان فى أواخر العصر البرونزى. وكان سكان هذه التلال من الرعاة وكانت تضم بلدة لكيش إلى الجنوب الغربى. وبدعم من شبكة التجارة المصرية، سيطرت لكيش على إنتاج الزيتون فى الغور الجنوبى وأصبحت تمثل سوقًا للحوم والجبن والزبد والصوف الذى ينتجه رعاة المرتفعات وتربطهم مباشرةً بطرق التجارة البرية فى السهل الساحلى.

وبانتهاء الجفاف وعودة التجارة الدولية إلى سابق عهدها، شهدت صناعة الزيتون الفلسطينية طفرة. فوصل إنتاج لكيش إلى مرتفعات يهوذا التى أصبحت مرة أخرى ضمن منطقة المناخ المتوسطي. وساعدت التجارة الجديدة النامية على الاستيطان الزراعي وبناء المدرجات بعد أن كان الرعى هو النشاط الوحيد المتاح بها. وكان البدو الذين تحولت مراعيهم إلى بساتين هم الحاجز الوحيد فى طريق امتداد هذا الاستيطان. وبدعم من حبرون وربما أورشليم، أقامت لكيش شبكة من أبراج المراقبة والحصون الصغيرة فوق المرتفعات. وأقيمت نقاط شرطة مماثلة في مراعي حوض بئر سبع جنوبيا بغرض السيطرة على منفذ إلى المرتفعات وترحال البدو من المنطقة واليها. كما كانت هذه الحصون تستخدم لإجبار البدو على الاستقرار. وفى أواخر القرن التاسع، كان قد تم تطهير معظم مرتفعات يهوذا وتدريجه، وتحولت المنطقة إلى إحدى أهم مناطق زراعة الزيتون في فلسطين وضمت خليطًا سكانيًا من زراع المدرجات والرعاة القرويين.

وأدى التوزيع الجغرافى العام لمرتفعات يهوذا بحدها الشرقى فى صحراء يهوذا وحدها الجنوبى فى المراعى الممتدة لحوض بئر سبع والساحل الجنوبى إلى إيجاد علاقة طبيعية بين مستوطنات المنطقة ورعاة مراعى الحافة الجنوبية لفلسطين. وأدى اشتمال الزراعة على التزام بالرعى كأسلوب للحد من تأثير الجفاف إلى فتح تلك الأراضى أمام الاستيطان كلما ساعد المناخ على قيام الزراعة كما حدث فى العصر الحديدى الثانى.

وانفتاح يهوذا أمام المراعى الكبرى التى تحدها من ثلاثة جوانب والطبيعة الهامشية لزراعتها وهشاشتها البيئية وتفاقم احتمالات إزالة غاباتها وانتشار رعى الأغنام والماعز فيها، كلها توحي بأن الجزء الأكبر من سكانها الجدد فى العصر الحديدى الثانى جاء من رعاة المراعى. وكان ذلك العصر أيضًا، خاصة القرن التاسع، هو الذى شهد نشأة أنماط إقليمية مركزية من الحكم فى مناطق فلسطين الزراعية. فنشأت دويلات كفينيقيا وفلستيا وإسرائيل وآرام وعمون ومؤاب وأدوم. وكان لبدء حركة التجارة البرية تحت سيطرة العرب تأثير كبير على اقتصاديات هذه الدويلات الناشئة. وسعت يهوذا إلى السيطرة على حرية رعاتها بفرض الرقابة على هذا النشاط الجديد المهم الذى أضيف إلى الاقتصاد. والحصون التى أقيمت فى مراعى كل من شمال النقب وصحراء يهوذا وفيما وراء نهر الأردن تقدم شواهد واضحة على ذلك. وتحول النشاط الرعوى فى يهوذا فى العصرين البرونزى المتأخر والحديدى الأول إلى نمط متوسطى من الزراعة المستقرة

قام على صناعة الزيتون في العصر الحديدي الثاني. وكان هذا التحول يعزى إلى سياسة استقرار إجبارية ما كان لها أن تنفذ إلا بدعم من السلطة السياسية لبلدات المنطقة.

وكان أكبر امتداد للاستيطان قد حدث في يهوذا منذ حوالى سنة ٩٠٠ إلى ٩٠٠ ق. م. وليس هناك من الحفريات أو المسوح الأثرية لتلال يهوذا ما يدل بوضوح على امتداد نفوذ أورشليم السياسي جنوبيًا. فمن المستبعد أن تكون لأورشليم أية سيطرة على يهوذا قبل القرن السابع بل أواسطه، حيث شهدت أورشليم انفجاراً سكانيًا. فلم تنشأ البنى السياسية أو الاقتصادية لأورشليم ولم تتحول إلى مدينة إلا بعد تدمير لكيش على يد الأشوريين في سنة ٧٠١ ق. م، وحينئذ نشأت زراعة الغور حول البلدات الصغيرة القريبة من مركز تجمع مياه الأمطار بيهوذا لتصبح في متناول أورشليم. وجاء التطور السياسي لأورشليم بعد اندماج المرتفعات الوسطى شمالاً، وهو استنتاج حتمي؛ فليس هناك ما يدل على أن أورشليم كانت محتلة في القرن العاشر. فكان أساس السلطة في أورشليم قبل القرن السابع ينتمي إلى المدينة نفسها والى وادى أيالون لا إلى يهوذا. ولم تتخذ أورشليم دور العاصمة بالنسبة لدولة يهوذا الإقليمية مع السيطرة على المرتفعات إلا بعد دمار لكيش.

٤. دولتا إسرائيل ويهوذا: ١٠٠٠ - ٦٠٠ ق. م.

يعرف الجزء الأول من تلك الحقبة في التلال باسم «العصر الذهبي» لدولة إسرائيلية قديمة عاصمتها أورشليم. وترتبط تلك الحقبة بما يعرف «بالمملكة المتحدة» التي يقال إنها كانت لها السلطة السياسية على ما يعرف بشاؤول وداود وسليمان وعلى كيان أرضي يمتد من النيل إلى الفرات وكان لها هيكل بناه سليمان كمركز لعبادة يهوه، وهي أفكار ليس لها مكان في الماضي التاريخي الحقيقي ولا نعرفها إلا كقصة. وما نعرفه عن قصص كهذه ليس فيه ما يدل على تاريخيته أو صحته. فليست هناك شواهد على وجود شئ يعرف «بالمملكة المتحدة» أو عاصمة في أورشليم أو على وجود أية سلطة سياسية موحدة سيطرت على فلسطين الغربية ناهيك عن وجود امبراطورية بالحجم الذى تصوره الأساطير. وليس لدينا ما يدل على وجود ملوك باسم شاؤول أو داود أو سليمان ولا ما يدل على وجود هيكل بأورشليم في تلك الحقبة المبكرة. وما نعرفه عن إسرائيل ويهوذا في القرن العاشر لا يسمح لنا بتأويل مسألة عدم وجود شواهد بأنه «فجوة» في معلوماتنا عن الماضي. فليس ثم مكان أو سياق أو وثيقة تدل

على وجود حقائق تاريخية كهذه فى فلسطين فى القرن العاشر. ولا سبيل للحديث تاريخياً عن دولة بلا شعب أو عن عاصمة بلا بلدة. والقصص لا تكفى.

ظهرت دويلة إسرائيلية تاريخية مع ظهور صناعة زيتون قامت على نظام موسع حديث النشأة لتدريج الأراضى الزراعية فى القرن التاسع قبل الميلاد. وكانت هذه الدويلة تشبه غيرها من دويلات فلسطين كعمون ومؤاب وأدوم. فقامت حول مستوطنات التلال بين أورشليم ووادى يَزرَعيل ومن مركز تجمع مياه الأمطار إلى المنحدرات الغربية. وكانت جذور شعبها ترجع إلى استيطان جزء من السكان كان قد هجر المنخفضات مع بدء حقبة جفاف ماسيناى التى تحدثنا عنها من قبل.

وعندما انحسر هذا الجفاف عن فلسطين الكبرى، كانت المنخفضات فى طليعة إحياء الاقتصاد الأكبر بعد عودة التجارة الدولية إلى نشاطها. وبتزايد التجارة الدولية فى القرن التاسع، دخلت بلدات منخفضات فلسطين دائرة جديدة من التوسع والرخاء قدر فيها للبلدات التى استفادت هياكلها السياسية والتجارية من الوجود المصرى لأقصى درجة أن تكون فى الطليعة، وهى بيت شان ومجدو بوادى يَزرَعيل، و دور وأشدود وعسقلان وغزة بالسهل الساحلى، وجيزر ولكيش بالغور. وبإحياء النقل البحرى فى بلدات فينيقيا فى الشمال، شهدت فلسطين انتعاشة لم تشهدها من قبل.

ولفهم نشأة الدويلة التى عرفت باسم إسرائيل فى مرتفعات فلسطين الوسطى لابد من إدراك الاعتماد المتبادل لاقتصاديات المناطق الثلاث التى شكلت مجموع أراضى هذه التلال. ولم يكن هذا اقتصاد بقاء لمزارعين مستقلين، بل كان يشتمل على نظام معقد من قرى صغيرة متشابكة كانت تعتمد على التبادل التجارى والمقايضة فيما بينها. فالرعى والبستنة ليسا من أنواع الاقتصاد التى يمكن أن تبقى فى عزلة، ولا يستطيع أى منهما أن ينتج وحده ما يكفيه من غذاء، وكلاهما يتطلب عدة سنوات من العمل بدون أرباح قبل أن يتمكن من الحصول على حصاد كاف. وبدلاً من أن يكونا من اقتصاديات البقاء، يقوم كلاهما على ما قد نسميه «محاصيل السوق»، وهى محاصيل يتم إنتاجها من أجل بيعها فى الأسواق فى المقام الأول؛ وهى تتطلب وجود مجتمع معقد لكى تنجح. ومن المتطلبات الاجتماعية التى تغلب على هذا النمط من الزراعة التعاون المتبادل بين القرى وتبعية الاقتصاد للسوق. وبنمو سكان المرتفعات، بدأ الاحتياج إلى تكثيف اعتمادهم على الأسواق «الخارجية». فلم يكن يمكن لهم البقاء ناهيك عن الوصول إلى مرحلة الرخاء بمعزل عن العالم الأكبر الذى ربطتهم التجارة به.

واستجاب سكان المرتفعات الوسطى للسوق النامية. فتمكن مزارعو الحدود من

تحويل القفار التى كانت تمثل التلال الوسطى إلى أغنى مناطق زراعة الزيتون فى فلسطين. وبعد إزالة الغابات، بدأوا فى إدخال نظام تدريج الأرض على نطاق واسع، ومن هذه المدرجات أصبح الزيتون هو السلعة التصديرية الأولى لفلسطين. وبعودة التجارة الدولية فى القرنين التاسع والعاشر، أصبح التسويق فى حاجة إلى كل من الإدارة والمركزية. وسرعان ما نشأت أنماط أخرى من أركان الحكم منها نشأة مملكة وأسرات ملكية كتلك التى كانت قد ظهرت من قبل فى شكيم وبلدات المنخفضات. ولا نعرف الكثير عن النشأة الأولى «لدويلة إسرائيل» هذه التى قامت فى القرن العاشر واتخذت من السامرة عاصمة لها. ومع أن دويلة المرتفعات الجديدة كانت تقوم على التعاون الاقتصادى بين المزارعين، فإن الدولة اتخذت طابعًا مستقلاً بمجرد قيامها.

على الرغم من أن الاستيطان فى التلال الوسطى شمال أورشليم يرجع إلى أكثر من ثلاثة قرون قبل انتظام المنطقة فى إطار دولة، فإن تاريخ أورشليم فى تلك الحقبة يظل يستعصى على التدوين. ومع أن رسائل تل العمارنة المصرية التى تقدم لنا مراسلات بين أمراء فلسطين وملوكها الصغار وفرعون مصر فى القرنين الرابع عشر والثالث عشر تنبئنا بالكثير عن بلدة أورساليم وعن حاكمها ومليكها أبدى هيبا، فإننا لا نعرف شيئًا عن تلك البلدة من الناحية الأثرية. بل إن موقعها ليس معروفًا على وجه اليقين ولو أن لدينا ما يبرر الظن بأنها أورشليم. وفى بلدة أورشليم فى العصر الحديدى فوق جبل أوفل والتى تم اكتشافها على يد كاثلين كينيون قبل حرب ١٩٦٧ بين إسرائيل والعرب، لم يتم العثور على أية بقايا ذات أهمية من العصر البرونزى المتأخر. كما أن لم يتم اكتشاف أية منشآت من العصر الحديدى قبل القرن العاشر. وليس لدينا من تلك الحقبة سوى سور ضخم ولا شئ غيره. وكتابة التاريخ على أساس من الجهل وفى غياب الشواهد ليست أمرًا مقبولاً. وليس أمامنا إلا أن نبدأ تاريخ أورشليم بالعصر الحديدى الثانى. وهو تاريخ بلدة سوق إقليمية صغيرة على طرف وادى أيالون. وليس هناك ما يدعو لتغيير هذه الصفة إلا بعد دمار لكيش فى سنة ٧٠١ ق. م. ومنذ ذلك الحين، امتدت سلطة أورشليم ونفوذها جنوبًا لتشمل مرتفعات يهوذا. وفى أواسط القرن السابع، اتسع نطاق البلدة إلى حد كبير وضمت من السكان ما قد يربو على خمسة وعشرين ألفًا. وفى البداية كان لها طابع المدينة الصغيرة الجديرة بأن تكون عاصمة الدولة التى كانت تعرف بيهوذا التابعة للأشوريين.

كانت مرتفعات يهوذا التى امتدت جنوبًا من بيت لحم إلى حبرون خالية تقريبًا من أية مستوطنات فى أقدم حقب العصر الحديدى. وفى المراعى الجنوبية لم يبدأ توسيع

نطاق تطهير الأرض وظهور مستوطنات جديدة إلا فى القرن العاشر. وبنمو التجارة الدولية، ساعد تزايد الطلب على الأخشاب وزيت الزيتون على بناء مدرجات على مرتفعات يهوذا حيث قام مزارعو الغور ببناء الكروم والبساتين. وربما لم تتهيأ البلدات المحيطة بمرتفعات يهوذا لاستقرار بدو المنطقة ثم إجبارهم على الاستقرار إلا فى أواسط القرن التاسع. وساعد الحافز الاقتصادى لزراعة الزيتون وبساتين اللوز فى مراعيهم على التوسع فى بناء المدرجات على التلال الجنوبية. وربما كانت لكيش هى البلدة التى أقامت شبكة نقاط شرطية حصينة على المرتفعات وشمال النقب. ويفترض فى هذه النقاط أن تمثل جزءًا من الجهود الرامية إلى إجبار البدو على الاستقرار بالقرى. وفى أواخر القرن التاسع، كانت مرتفعات يهوذا قد تحولت إلى مركز كبير لإنتاج الزيتون لأسواق حبرون ولكيش وأورشليم. ونظرًا لكونها منطقة زراعة زيتون ونظرًا فى الوقت نفسه لموقعها على مشارف المراعى، فقد اجتذبت خليطًا سكانيًا من مزارعى المدرجات والرعاة القرويين.

وفى أشور التى كانت قوة استعمارية كبرى فى ذلك الوقت، بدأ الاهتمام بالنطاق الغربى، خاصة التجارة السورية والفلسطينية مع مصر. وفى أوائل القرن التاسع، بدأ منتجو الزيتون بالتلال الوسطى فى دعم سيطرتهم على أسواقهم من خلال ما يشبه اتحاد للمنتجين. وكان الهدف من ذلك هو السيطرة على إنتاج الزيتون والحفاظ على مستوى الأسعار من خلال إيجاد سوق موحدة يمكن لهم التأثير عليها وحماية مصالح المنتجين. وأدت هذه المصالح المشتركة بين معظم مزارعى المرتفعات الوسطى إلى إقامة إدارة مركزية مقرها السامرة. وتلت ذلك أنماط أخرى من النظم منها ظهور مملكة وأسرات حاكمة تشبه ممالك فينيقيا. ونشأت المملكة عن أنماط السيادة التقليدية وقامت على العائلات الكبرى فى المنطقة. ومن أقدم الوثائق التى وردت بها إشارة إلى هذه الدويلة نعرف أن إحدى العائلات الأولى التى حكمت المرتفعات كانت تسمى «بيت عَمرِى». وهناك قصة جذور لهذا الاسم فى العهد القديم تحكى عن مؤسس أسطورى للسامرة من بيت عَمرِى يشترى تلاً بنيت فوقه السامرة عاصمة إسرائيل آنذاك. ولانزال نجهل التاريخ الحقيقى لانتقال السلطة والنفوذ فى المرتفعات من المنطقة التى فرضت سيطرتها لمدة طويلة حول شكيم إلى بلدة السامرة المجاورة الجديدة.

ترجع جذور دويلة إسرائيل القديمة إلى تزايد الطلب على صناعة الزيتون بغرض التجارة. فكانت مركزية التلال رد فعل منطقيًا. وكان طريق التجارة الدولية يمر عبر وادى يَزرَعيل شمال المرتفعات مباشرة. وكان هذا الطريق يمثل ساحة تنافس بين

المصالح الاقتصادية الأشورية والمصرية. وكان التضامن بين منتجي السلعة يسمح للعديد من المناطق الصغرى بأن تلعب دورها في هذا السباق الضخم. وفي حين كان عماد دويلة المرتفعات الجديدة يقوم على التعاون الاقتصادي بين مزارعيها، فإن اعتماد اتحادات المنتجين الاقتصادية هذه على التجارة الأشورية المصرية جعل منها ولايات تابعة لإحدى الامبراطوريتين ودفعها إلى المجازفة بتأييد الأقوى. وسمحت الظروف من حين لآخر بقيام تحالفات وبقدر من التنافس بين هذه الدويلات الثانوية وبتحول ولائها من سيد إلى آخر، إلا أنها لم تسمح بأداء أدوار سياسية أو عسكرية. فلم تكن هذه دولاً ذات سيادة ولا أي شئ يشبه دول أوربا الإقليمية، بل مجرد عائلات حاكمة لها أتباع محليون، وتقوم على التزام شخصي بالحماية والمؤازرة.

٥. الآلهة

مع نشأة سكان دويلتي إسرائيل ويهوذا التاريخيتين من سكان فلسطين المحليين، عكست المعتقدات والطقوس الدينية للدويلتين الموروثات الدينية السائدة في فلسطين وجنوب سوريا. وكانت مرتفعات يهوذا وإسرائيل في العصر الحديدي تشتركان في الطابع الديني لسائر مناطق جنوب سوريا. ولم تكن سلطة الدولة على الدين قوية أو مسيطرة. فقد كانت الدول صغيرة للغاية ولم تكن لها من السلطة ما يكفي للتأثير على أنماط العبادة خارج البلدات التي كانت بمثابة عواصم. وقد تطورت السمات الإقليمية للدين بمرور الزمن ثم ثبتت كلهجات اللغة نتيجة للاستقرار لا الهيمنة السياسية. ومع ذلك فقد كان للواقع السياسي المتغير تأثيره القوي على الأنماط الدينية. وليس من المستغرب أن تعكس مناطق عديدة – خاصة ساحل فلسطين الجنوبي – تأثير الموروثات الدينية المصرية خاصة ديانة الإلهة هاتور. واتخذت ديانة ست صبغة سامية مصرية مختلطة، ووفدت العناصر القمرية والشمسية الديانة مع التجارة من كل من مصر والرافدين. وبالطبع سادت التأثيرات الفينيقية والسورية في فلسطين لآلاف السنين. وإذا شئنا تصنيف نوعية الدين هنا لن نتردد في وصفه بأنه «شبه فينيقي». فلم تكن للمعابد مكانة تضارع مكانتها في فينيقيا، ولم يكن مجتمع فلسطين على نفس الدرجة من الإلمام بالقراءة والكتابة كمجتمع فينيقيا. ولكن إذا تأملنا السمات الفنية للأنماط الدينية الفلسطينية – كالعمارة والنحت والشعر – ندرك حتماً أننا أمام إحدى بنات فينيقيا. وفي الوقت نفسه يلاحظ وجود تأثير قوي وواضح لمناطق المراعي والصحراء الجنوبية، خاصة في منطقتي يهوذا وأدوم.

ومن السمات الأصيلة لديانتي سوريا وفلسطين الطبيعة المرنة للصلات بين الآلهة والأماكن. وكانت صفات الآلهة غير ثابتة سواء في أسمائها أو في سماتها. فهي تتغير من منطقة إلى أخرى ومن حقبة إلى أخرى. وتعقيد التعبير الديني سواء في دويلات المرتفعات أو في سائر بقاع فلسطين الكبرى لا يختلف من حيث الشكل أو المضمون عن الممارسات المعروفة في سوريا. ولا سبيل للزعم بأن ديانة إسرائيل أو يهوذا تختلف بصورة واضحة عن ديانات عمون ومؤاب وأدوم، ولا يمكن ادعاء أن العهد القديم يعكس ديانة فلسطين في العصر الحديدي مباشرة.

وكان ابتكار آلهة جديدة من الأسلاف سياسة أشورية ساعدت على إيجاد روابط دينية بين المجتمعات تقوم على الآلهة الإقليمية والمحلية بهدف مقابل وهو إيجاد أساطير عن «عودة» الآلهة «القديمة» المهملة والمنسية. ويساعد تصاعد المصالح الاستعمارية وزيادة تنقل السكان من منطقة إلى أخرى داخل الامبراطورية على تفسير تعدد الآلهة وتمايزها بأنه تعبير عن مفهوم موحد عن الإله. ومن المفهوم الأشوري للامبراطورية بأنها عالم يضم الواقع السياسي، ومن رؤيتهم للملك باعتباره خادم الآلهة الأعلى نخرج بمفهوم شامل عن الألوهية نشأ في سوريا وفلسطين في العصر الحديدي. وتساعد الإشارات المبكرة إلى «إله السماء» (بعل) على فهم الوجود المتسامي للآلهة. ويبدو أن المفهوم التجريدي والمتعال للإله والذي يشمل كل قوى الآلهة وكل ما هو إلهي كان أول خطوة نحو رؤية شاملة لعالم الدين. وكان بمثابة ترجمة فلسفية لموتيفة «مجلس الآلهة» أو «مجمع الآلهة» القصصية. وبتتبع ما نعرفه عن ديانة يهوه، ندرك وجود هذا المفهوم الملكي لإله السماء والذي يكمن في جذور المفهوم التوراتي اللاحق عن يهوه بوصفه الاسم القديم والتقليدي لإله كهذا. إلا أن هذا الإله المتسامي والكوني هو الذي يمكن وصفه بأنه رب الأرباب وإله الآلهة وبأنه الإله الواحد الحق.

إن الاهتمام الحديث بتاريخ الرؤى والمفاهيم الفكرية يقربنا من فهم تطور أفكار كهذه في فلسطين وبالتالي من فهم الافتراضات التي يعكسها العديد من قصص العهد القديم. وما عرفناه عن ديانة فلسطين في العصر الحديدي ظل لمدة طويل يمثل إحراجاً لدوائر البحث العلمي المحافظة. فالشواهد المتراكمة من الحفريات لم تؤيد صورة التوحيد الفسيفسائي المتوقعة من قراءة العهد القديم باعتباره تاريخاً. حتى ديانة يهوه ثبت أنها أكثر أصالة في عالم أديان الشرق الأدنى القديم منه في تراث العهد القديم. واتجه العديد من الباحثين إلى تقديم تأويلات معقدة لهذه الشواهد بغرض التوفيق بينها وبين مفهومهم عن التوحيد التوراتي. ونفى بعضهم وجود الشواهد التاريخية والأثرية على ديانة فلسطين القديمة. وأصبح هذا الخطأ في الفهم شائعاً في اللاهوت.

كان الدين في الشرق الأدنى القديم يعبر عن علاقات مختلفة في المجتمع. وكانت أهم وظائف الطبيعة والمجتمع والاقتصاد والسياسة - أي كل القوى التي يتوقف عليها الوجود الإنساني - تتمثل في مجازات الشخوص من خلال القصص والأناشيد والطقوس الدينية. وبإيجاد عالم قصصي من أفعال الآلهة وخططهم ورغباتهم، تمكنت الحضارة من التعبير العاطفي عن تجاربها المعقدة. وبتزايد تباين الوظائف في المجتمع، ازداد تعقيد هذا العالم الديني المجازي التي يمكن التعبير فيه عن أحاسيس القوة والعجز. وكان الملوك والتجار والعوام يشكلون علاقات فيما بينهم ومع العالم الذي خلقوه بلغتهم.

ونظرًا لمحلية السياسة في فلسطين واقتصار الاقتصاد فيها على عدد معدود من المناطق المتداخلة، فقد اتبع تطور الأديان فيها نمطًا يعكس أنماط حياة الناس. وكانت رؤية العالم الدينية في فلسطين تشترك مع الرافدين ومصر في العديد من الرؤى. فكان الإله يمثل القوى المتحكمة في النظم الطبيعية والبشرية. وكان هذا العالم الإلهي - خاصة عالم الآلهة «العليا» المتمثل في الطقوس وفي أسماء الأعلام وفي الأساطير والتراث - يتم التعبير عنه من خلال عدد محدود للغاية من الآلهة. وكانت الآلهة مجهولة ويستحيل التنبؤ بأفعالها، ووجدت لتعكس قوى الغيب التي تحدد جوانب البقاء الجوهرية. وكانت تجسد السلطة المقدسة للدولة والحقيقة الغامضة للعدالة، وكانت تعبر عن المناخ والبحر، وكانت تركز انتباهها على الأفراح والأتراح التي تحيط بخصوبة قطعان الرعي والمحاصيل والبشر أنفسهم.

ومنذ العصر البرونزي، كان إيل أبو الآلهة وخالق السماء والأرض ومعه قرينته أشيرة أو عشتارت «ملكة السماء» هو الإله الأسمى ورئيس مجمع الآلهة في كل من الأدب الشعبي والأناشيد. وكان بَعَل (= السيد) هو كبير مديريه. وكان بعل غالبًا ما تقترن به إلهة هي أشيرة التي كانت توصف بأنها «أم كل حي»، ويُسند إليها دور في كل من الخصوبة والحداد. وكانت الأسماء التي تطلق على كبير المديرين تتباين إلى حد كبير في مختلف بقاع فلسطين. فكان يمثل ملك الدولة الحقيقي والأسمى أو سيدها وراعيها. أما الملك البشري فكان دوره تمثيليًا؛ فلم يكن هو السيد نفسه بل خادم السيد أو رمز السيادة الإلهية على الأرض. وتتبع مهام الإله الراعي نمطًا واحدًا في دويلات فلسطين. فكانت هذه الآلهة تمثل نقاط تجمع تعكس تطورًا متزايدًا للوعي بالذات كدويلات و«شعوب» متمايزة.

وكان لمعظم مناطق فلسطين التى كان بينها تداخل جغرافي وسياسي إله واحد رئيس ومستقل غير بعل. وكان هذا الإله الراعي مسؤولاً عن المهام الإلهية. وكانت هناك إلهة يطلق عليها عادةً أشيرة أو عشتارت تشارك في الحكم الإلهي لأتباع الدولة من البشر بوصفها قرينة الإله. وكانت مهام هذه الإلهات جسيمة وتتجاوز الأدوار المحورية للخصوبة ومنح الحياة لتشمل الشهوة الجنسية والحرب والحكمة والصحة والمرض. وكانت الإلهة في بعض الحالات ترتبط بديانات جماعات بعينها كالنساء والبحارة والصيادين. ونظراً لنفوذ الرجل في السياسة والجيش، كانت الدول تتميز غالبًا بأسماء إلهها الذكر، في حين تمثل الإلهات الجانب الوظيفي لا الشخصي. وبين هؤلاء الآلهة الذكور، نجد بعل في فينيقيا والجليل وفي مرتفعات إسرائيل. وفي إسرائيل أيضًا نجد يهوه. وفي السهل الساحلي الجنوبي كان داجون هو أكثر الآلهة الراعية تميزاً. ومع أن كلاً من بعل ويهوه اسمين شاعا في العصر الفارسي، فإننا نجد ما يدل على وجود ديانة لآلهة مصرية الأصل على الساحل وفي الغور، كالإلهة هاتور وأمون إله الشمس. وشاع كل من يهوه وبعل في يهوذا، ولو أن يهوه كان هو الإله السائد. وفي أدوم، كان الإله الراعي يسمي قاوس أو يهوه. أما في مؤاب وعمون فكانت عبادة مولُخ وشموش هي السائدة. وكان كل من هؤلاء الآلهة يتميز عن الآخر بتميز الدول التي كانوا يمثلون آلهتها الراعية. ومع ذلك فإن اثنين من أتباع دولة واحدة يعبد أحدهما يهوه ويطلق على أبنائه أسماء يرد فيها هذا الاسم الإلهي والآخر يعبد قاوس قد يؤمنان بأنهما لا يعبدان إلهين مختلفين. أي أننا إذا نحينا اختلاف أسماء الآلهة جانبًا لا نستطيع أن نستنتج أننا أمام آلهة مختلفة؛ بل ينبغي أن نعتبرهم صوراً مختلفة للإله. فكان الناس يعرفون الإله بأسماء مختلفة. وما كان يميز الآلهة والدول عن بعضها هي البيوت الحاكمة التي كان التابع يتجه اليها بولائه. وكان الملك باعتباره رئيسًا لمنطقته يمثل خادم الإله الذي كان يعتبر الرئيس الحقيقي للدولة. كذلك فإننا حين نصادف دولتين مختلفتين لهما إلهين راعيين يحملان نفس الاسم كبعل أو يهوه، فإننا أمام صور مختلفة ومتنافسة لإله واحد. فالأسماء التي كان الإله يُعرف بها كانت أمراً متروكًا للبشر ولم تكن علمًا على الإله.

وكان التوفيق بين المعتقدات أو استخدام اسم إله ما لترجمة اسم إله آخر ينتمي لثقافة قريبة شائعًا في فلسطين الكبرى. وغالبًا ما يرتبط الآلهة التنفيذيين المستقلين بإيل. ففي نص واحد نجد ملك حامات في القرن الثامن نفسه يحمل اسم كل من يهوه وإيل في اسميه: ياوبيدي وإيلوبيدي. كما يرتبط الآلهة التنفيذيون كل بالآخر عن وعي. فقد يعتبر يهوه مطابقًا لكل من بعل وإيل. كما ترد أنماط التوفيق بين المعتقدات أيضًا

فى النسق الأدنى للآلهة المحليين: مع آلهة البلدات والجبال والينابيع والمناطق. ونجد اسم إيل أو بعل هو الأكثر شيوعاً في مثل هذه الأنماط، إلا أن يهوه أو اسم أحد كبار آلهة المنطقة الآخرين كان يُعبد أيضاً. فكان يطلق على الآلهة ألقاب وصفية محددة، كإيل قونى إرتس (إيل صاحب الأرض) وبعل شامَيم (رب السماء) ويهوه سيباوت (يهوه جيش السماء) وغير ذلك مما ينبغى اعتباره صوراً متمايزة للإله فيما يشبه إطلاق الكاثوليك المحدثين على عيسى المسيح اسم «القلب المقدس» أو «طفل براغ». وهناك أيضاً ما يدل على وجود بعض الآلهة الصغرى كعزازيل فى طقوس الذبيحة فى الإصحاح ١٦ من سفر اللاويين، وليليت إلهة الليل وأم هابيل وغيرهما كثير من الآلهة الصغار في عالم القصص والأناشيد. ويتم تصوير الآلهة الصغار كأشخاص كالشيطان في سفر أيوب، بل كوحوش أيضاً. فنجد راحاب وبيهيموت ولوياثان. كما أن للآلهة كثيراً من الرسل والخدم من الآلهة والبشر على السواء.

ويتخذ الفكر السامي الغربي عن الآلهة في فلسطين منحى ذكورياً يعكس سيطرة الرجل على إنتاج المنتجات الثقافية والتجارية. ومع ذلك فهناك إلهات كأشيرة وعشتارت يلعبن أدواراً مهمة وحتمية خاصة فيما يتصل بالخصوبة، كما أن المجازات الأنثوية كانت هي الأرجح في أدوار التغذية والشفاء والحرب في بعض الحالات. وقبل أن نرفض هذه الديانة القديمة باعتبارها مجرد من نواتج سيطرة الرجل، علينا أن نحاول أن نتفهمها. وينبغى أن نتذكر أن أكثر التماثيل المقدسة شيوعاً فى فلسطين كان لامرأة عارية ولإلهة في بعض الأحيان وقد صنع من الصلصال. ومثل هذه الموتيفات الخاصة بالشهوة الجنسية والخصوبة هى فى جوهرها احتفالات دينية بالحياة. وفى فهم الجانب الإنساني الذى يدل عليه وضع قصص الجنة بالإصحاحات ١-٣ من سفر التكوين هناك ثلاثة جوانب من التجربة الإنسانية مشتركة مع الآلهة، وهى الحياة والمعرفة والخصوبة. فصور الجنس الأنثوى تعبر عن الحب الإلهى الخلاق في خصوبته (التكوين ٤: ١). وهذه التماثيل لا تدخل ضمن الفن الرفيع ولا تتصل كثيراً بديانة المعابد أو الدولة؛ فمعظمها من أدوات العبادة المنزلية وتعاويذ حماية الأفراد والعائلات. والإشارات إلى الجنس والخصوبة في النصوص السامية تتسم في الغالب بالمراوغة والتلطف في التعبير. ونظراً لندرة ورود هذه الموضوعات في الروايات التي تتصل بالديانات الرسمية، فهى من أهم الشواهد المتاحة لنا على الدين الشعبي.

وفى العبادة الشعبية للآلهة لابد من الإشارة إلى المعابد وهياكل العراء والأضرحة. فكانت المعابد والهياكل تدعم طبقة الموظفين والكهنة والكاهنات ممن كانوا يؤدون

الطقوس الدينية المعبرة عن الاهتمام الشعبي بالآلهة، خاصة ما يتضمن منها التضحية بالحيوانات والمنتجات الزراعية. وفي الهياكل الكبرى، كان هناك العديد من الموظفين غير الكهنة يقدمون الأضاحي، ومنهم قادة جوقات المرتلين والمنشدين من الذكور والإناث. ولا نعرف الكثير عن كيفية أداء الطقوس الجنسية المتعلقة بالخصوبة أو عن الأدوار التي كانت تؤدى، وكل ما نعرفه هو أنها كانت تمارس مع خدم للجنس من الذكور والإناث، مما يتلاءم مع ثقافة وجدت الحياة مجازها المحوري عن الدين. ولما كان من الأغراض الأولية للدين الشعبي ضمان مستقبل الدولة ورخاءها، فقد أصبح التواصل مع الآلهة والتعرف على نواياهم من المشاغل التي سيطرت على ديانات الدولة. وأدى هذا الاحتياج إلى ظهور عدد من أهل الرؤى والعرافين ووسطاء الوحي، وقد لعبوا جميعًا دور الوسيط بين الشعب أو الملك والإله. كما قاموا أيضًا بدور المستشارين للملك.

وفي داخل ثقافات المتحدثين باللغات واللهجات السامية كان هذا العالم الإلهي يتفاوت ويتدرج طبقيًا حسب الوظائف والمهام. ويمكن الإشارة إلى أربعة مستويات أو طبقات مستقلة للآلهة والإلهات:

(أ) إيل خالق العالم وأبو الآلهة وقرينته. ويرد ذكر هذا الثنائي الإلهي عادة في القصص والصلوات كحاكمين بعيدين بلا شخصيات معقدة. وكان إيل يعد حائزًا لكل القوى التي تنسب للآلهة الذين ينفذون إرادته باعتبارهم أبناءه أو لا ينفذونها كما هو الحال في بعض القصص. وببعده عن الآلهة الآخرين وعن الحياة الدنيا كان يمثل التفسير الأسمى والمسبب الأول لكل الموجودات. وفي العبادة، كان يتم التقرب إلى إيل بمظاهر مختلفة. والآلهة المختلفة التي تعرف باسم «إيل» يمثلون المهام المختلفة التي كانت له السيطرة المطلقة عليها. أما قرينته ملكة السماء فكانت أقرب منالاً منه، وبالتالي فقد كانت تلقى المزيد من العبادة والصلوات.

(ب) آلهة كبيرة ذات وظائف إدارية. وهم من الآلهة والإلهات، ونجدهم في شخصيات عدد معدود من الآلهة الإداريين الكبار المسؤولين عن معظم القوى الكبرى في العالم القديم كالدولة والجيش والعدالة والموت والخصب والحب والثروة والبحر وما إلى ذلك. وهؤلاء الآلهة هم الذين كان يعتقد أنهم أصحاب السلطة «الفعلية»، وأصبحوا يمثلون الشخصيات الرئيسة في القصص والأناشيد، وكانوا يكرمون بالإهداءات والنصب والهياكل ويصورون في شكل

تماثيل ورموز، وتقدم لهم الأطعمة والهدايا فى الطقوس والاحتفالات، وكان الأتباع يسعون إلى نيل تعاليمهم ويتوسلون لمغفرتهم لأنهم هم الذين يحددون مصير الإنسان. وكان الناس ينظرون إلى هؤلاء الآلهة كقوى تتنافس على كل ما يتصل بالواقع كالمناخ والبحر والخصب والموت. كما أنهم يحمون الجيش ويستخدمونه ويحددون مصير الدولة والمدينة والعدالة والفناء. وهؤلاء هم الآلهة الدينيون الكبار فى العبادات الشعبية والصلوات والتراث الشعبى. وكانوا يصورون فى هيئة شخصيات ثرية ومعقدة. وكانوا قلة فى سوريا وفلسطين. أما فى المناطق المنعزلة، فكان ثنائى واحد من الآلهة يقوم بكل هذه المهام.

(جـ) الطبقة الإدارية الوسطى. وهم الآلهة الإداريون المتوسطون العائلات والعشائر وتابعون للآلهة الكبار وينسبون لمواضع ومناطق صغيرة بعينها. وكانوا يرتبطون بقصة ما أو أنشودة، وكانوا فى الغالب يرتبطون بطقوس محددة. ويندرج الآلهة من الحماة الشخصيين أو العائليين ضمن هذه الفئة. ونصادف وفرة من آلهة الدرجة الثالثة هؤلاء حتى فى المجتمعات الصغيرة فى أكثر بقاع فلسطين وسوريا عزلة. وعلى النقيض من الآلهة الكبار كيهوه وبعل ومردوك، كان يتم إضفاء شخصيات ومهام محدودة على هذه الفئة من الآلهة، كحراس فى إينوخ ١، ورسل ليهوه فى سفرى التكوين والخروج، وأبناء آلهة فى المجمع الإلهى بسفر أيوب، وكحارسى البوابات تموز وجزيدة فى ملحمة جلجامش. وكانوا يؤدون أدوارًا خاصة كآلهة جبال وغابات وصحراء ومراع ورياح ومحاصيل وتجارة، وكانوا موظفين فى البلاط الإلهى.

(د) الآلهة غير الشخصية. ولابد أيضًا أن نأخذ فى اعتبارنا مجموعة القوى غير الشخصية أو شبه الشخصية، وهى قوى الخير والشر السحرية التى تساند الناس وترهبهم. ومن هذه القوى شياطين القفار وعفريت الليل وقوى المرض والخصوبة والشهوة والحراس الذين يعطون القوة للعين الحسودة وظلال الموتى أو أرواح الأسلاف التى تعطى القوة والحماية. وتندرج ضمن هذه الفئة الأخيرة من الآلهة مجموعة كبيرة من القوى المتجسدة وغير المتجسدة منها الجان، وقوى الطالع السعيد والتعاويذ.

ونطاق المعتقدات والآلهة فى المجتمعات المعقدة دينيًا كمصر وبابل وفينيقيا واليونان أكبر كثيرًا من نظيره فى المجتمعات السامية الغربية بفلسطين. وهذا الفارق المذهل بين ما يميل التراث العلمى فى الغالب إلى وصفه بأنه أنماط دينية «تعددية الآلهة» وبين

الأنماط «شبه التوحيدية» لا يتطرق إلا إلى سطح الحقيقة ويتسم بالخلط والتضليل. وهى فروق تأثرت بثلاثة عوامل متباينة أهمها إدراج المدن الكبرى للشرق الأدنى القديم ضمن نطاق التجارة الإقليمية والدولية. فقد أتت التجارة إلى هذه المدن بتوجه تعددى اللغات والأعراق يتناقض مع العزلة النسبية والتجانس اللذين ميزا معظم بقاع فلسطين. كما كانت ثقافات كثقافات فينيقيا أو الأنباط المتأخرين التى كانت تقوم على التجارة متأثرة بمثل هذه المفاهيم اللاهوتية الكونية المعقدة عن العالم. وكان التأثير المباشر لأنماط الحكم الاستعمارية خلاقًا فى الموروثات الدينية لمصر والرافدين حيث كانت هناك حكومة شديدة المركزية بذلت محاولات دؤوب لدمج مختلف المناطق والشعوب، وهو عكس ما حدث في فلسطين حيث شجعت الإدارات الاستعمارية أنماط الحكم العائلى وأحجمت عن التدخل فى الحياة الدينية المحلية. وتعد هذه الفروق فى التعقيد الدينى انعكاسات مباشرة لتاريخ العلاقات السياسية والعسكرية والاقتصادية. فالناس يشاركون فى المعتقدات والأفكار التى يؤمن بها من يعايشونهم ويتعاملون معهم.

وتعددية الآلهة والتوحيد ليسا صفتين دقيقتين لوصف الدين فى العالم القديم. ففى الشرق الأدنى القديم كان هناك منذ أقدم العصور جانب يشتمل على التعددية والتوحيد معًا فى الفكر الدينى. وهكذا كانت طبيعة الفكر الدينى فى العالم القديم. فكان يرى فى الآلهة انعكاسات لوظائف القوى بصورتها المدركة فى العالم الإنسانى. وكان الكتّاب والفنانون والموظفون السياسيون والدينيون فى العالم القديم على وعى تام بأنهم يتحدثون لغة الأدب والمجاز. وخلق العالم الإلهى ينطوى على إدراك البعد الروحى للحياة الإنسانية. كما ينطوى وجود عالم للروح فى الطقوس الدينية والأدب القديم على ما هو أكثر كثيرًا من الإيمان بالآلهة. واصطناع الآلهة وتعدديتها كتعبير عن الإيمان بالغيب هو مركز عالم الأدب هذا. وكان معروفًا أن الآلهة من نتاج الثقافة الإنسانية. وتم إضفاء قدر من الترابط المنطقى على المهام الإلهية وتم توحيدها فى رؤية للغيب تكسر العالم الفانى للتجربة الإنسانية. وأصبح تنامى التأثير الاستعمارى على الفكر الدينى والذى بدأ فى العصر الأشورى واضحًا تمامًا فى العالمين الفارسى والهيلينى. وساعدت المفاهيم الكونية لعالم استعمارى على إيجاد لغة توحيدية أوضح للدين والفلسفة.

وربما كانت أقدم الإشارات إلى يهوه ترجع إلى العصر البرونزى المبكر؛ وتم العثور على أقدم مجموعة من النصوص ورد فيها اسمه بمدينة إبلة السورية. وربما كان

العنصر ياو في بعض أسماء الأعلام يمثل اختصاراً لاسم يهوه الإلهي. وقد تكون هناك إشارات مبكرة لهذا الإله فى الأسماء التى وجدت على ألواح من مدينة أوجاريت على الساحل السورى فى العصر البرونزى المتأخر. وفي هذه الأسماء يرد العنصر يا الذى يعبر كنظرائه ياو و ياه و ياهو عن اسم الإله. كما تصادفنا هذه العناصر كجزء من أسماء مماثلة فى العهد القديم العبرى. ومن الأمثلة على ذلك أسماء ملكيا أو ملكياهو (مليكى هو يهوه) أو ناتّنيا ويوناتان وناتّنياهو وناتّنياو (هبة يهوه). إلا أن هذا العنصر قد يُقرأ فى الأسماء الأوجاريتية كمجرد نهاية نحوية عادية لاسم مختصر بلا أية إشارة إلى أى إله. وليست لدينا أية شواهد تساعدنا على أن نكون أكثر تحديداً، وليس ثمة أسباب لتوقع ظهور اسم هذا الإله فى هذا الوقت المبكر أو فى الشمال إلى هذا الحد.

وهناك احتمال آخر لأقدم إشارة إلى هذا الإله في سياق مختلف تماماً، حيث تشير نصوص المملكة الحديثة المصرية إلى منطقة جنوب أدوم على الحافة الغربية من شبه الجزيرة العربية. وترتبط هذه النصوص بطوائف من سكان الصحراء يشير اليها المصريون باسم شاسو. ووردت الإشارة إلى بعض من هؤلاء الشاسو بصيغة « شاسو يهوه». وهنا يرد اسم يهوه كاسم مكان. وذهب بعض الباحثين إلى أن الاسم «الكامل» لهذا المكان فى الصحراء هو بيت يهوه (بيت يهوه أو هيكله أو ضريحه)، وهو ما يعتبره الكثيرون صحيحاً لأن قصص العهد القديم وأناشيده اللاحقة تربط جذور يهوه بمناطق سعير وأدوم والصحارى الجنوبية. كما تم العثور على نصوص من الألف الأولى عن يهوه بسيناء، وتشير اليه بعبارة «يهوه تيمان» (وهى منطقة صحراوية إلى الجنوب من أدوم). ولايزال من غير المؤكد ما إذا كانت هذه النصوص المصرية التى ترجع إلى العصر البرونزى المتأخر تتعلق بالإله يهوه. فاسم يهوه يرد فى هذه النقوش كاسم مكان لا كاسم إله. كما أن الشكل العادى لاسم الإله فى النقوش هو ياه أو ياو أو ياهو أو يو أو ييهو. ولا يصادفنا الاسم بصيغة ى ه و ة إلا بصورة عارضة كما فى العهد القديم أو فى نصوص لاحقة أخرى. ويرد الاسم يهوه فى التوراة بتلاعب لفظى أدبى محدد على الفعل إهييه الذى يعرِّف يهوه بأنه «الرب الذى مع إسرائيل»، وهو ما سنناقشه فى فصل آخر من الكتاب. ومع ذلك فربما كانت النصوص المصرية تشير إلى إله فى العصر البرونزى المتأخر باسم يهوه.

وليس من المستبعد كما كان يعتقد من قبل أن يكون الإله يهوه معروفاً فى مثل تلك المساحة الجغرافية الكبيرة – من إبلة وأوجاريت السوريتين إلى صحراء أدوم فى الجنوب – فى الألفين الثالثة والثانية، وأن يكون قد ظهر كإله قبَلى للرعاة وكجزء من

بيئة حضرية متعددة الأديان وغنية كإبلة وأوجاريت. ويعترف العهد القديم بأن يهوه كان معبوداً عند أقوام غير بنى إسرائيل، وأنه جاء من مدين وتيمان وسعير. كما أن لدينا عدداً من نصوص العصرين الآشورى والفارسي في الألف الأولى تدل على مثل هذا الانتشار الجغرافي لعبادة يهوه. وهناك شواهد تاريخية واضحة على أن العهد القديم لم يكن التراث الدينى الوحيد الذى يعترف بألوهية يهوه. ومن المتوقع أيضاً أن جذور هذا الاسم ترجع إلى ما قبل أقدم النصوص المتاحة لنا بعهود بعيدة.

وإذا لم تكن هناك إشارات مؤكدة إلى الإله يهوه فى الألفين الثالثة والثانية قبل الميلاد، فهناك إشارات اليه فى أسماء الأعلام والنقوش الأخرى من نصوص أوائل الألف الأولى. ولدينا نطاق جغرافي شاسع يمتد من سيناء إلى مدينة حماة بسوريا. وتشير نصوص تم اكتشافها فى سيناء وجنوب فلسطين إلى يهوه باعتباره إله السامرة، ويرد فيها ذكر قرينته أشيرة. ولا شك أن هذا الثنائى الإلهى كان يُعبد فى مرتفعات فلسطين. وكان يهوه يُعبد هو وقرينته أشيرة فى العصر الفارسي، إلى جانب بعل وغيره من الآلهة ببلدة إكرون على ساحل فلسطين الجنوبى والى الجنوب حتى فيلة بمصر. وتصف نصوص العهد القديم يهوه بأنه اسم الإله التقليدى لدولة إسرائيل القديمة وبنى له هيكل بأورشليم. وكان هذا الإله يرتبط فى الأذهان بإله الروح الكونى إلوهى شامايم.

ويدل ما ورد عن فيلون البيلوسي فى القرن الثانى الميلادى والذى يشير صراحة إلى عبادة الإله ياو بفينيقيا على أن هذا الإله ظل يُعبد بمنطقة شرق المتوسط حتى أواخر العصر اليوناني الرومانى على الأقل. ومع أن المجازات والرموز كانت تستخدم فى الفن والأدب اللذين كانا يتصوران يهوه في أنماط معروفة فى الديانات الهيلينية فى أرجاء العالم، فهناك أنماط من التوحيد بدأت في التطور منذ العصر الفارسي. ومنذ القرن الثالث وحتى القرن السابع الميلادى، أخذت هذه الأنماط فى الانتشار فى أنحاء العالم القديم.

ولمدة تربو على الألفى سنة بدءاً من ظهور القوانين التذكارية لسومر القديمة ثم الوصايا العشر التوراتية إلى تنظيم القانون الرومانى، بدأ التعبير عن مُثل المجتمع والحياة القويمة في الأناشيد والقصص، وكانت تدون بصفة رسمية ومباشرة فى قوائم من التعاليم والحِكم وفى خطب شعرية تقدمها فى صورة تعاليم من وضع أحد ملوك الماضى أو أحد مشاهير الحكماء الأقدمين أو كمأثورات لأحد العرافين أو الأنبياء أو ضمن قصة رؤيا أو وصف لمنام نزل كهبة مباشرة من إله. وهذه أنماط أساسية فى

الأدب الشعبى وفى حكايات يشتمل عليها تراث كل منطقة. فقانون حامورابى مثلاً نشره البلاط الملكى فى بابل كعرض تذكارى لإقامة الملك الخادم المطيع للإله مردوك للعدل كما أمره إلهه. وكانت هذه النصوص تشكل جزءًا يوميًا من الدروس المدرسية لتعليم الكتبة والموظفين.

وفى العهد القديم يتم تقديم مثل هذه المأثورات باعتبارها قوانين وتعاليم من عند الإله ليقيم بها الملوك والقضاة من البشر العدل على الأرض. وتطالعنا فى بعض الأناشيد التى تنسب إلى الملك داود العظيم، وفى حِكَم سليمان وفى أشعار الدوامة بسفر أيوب وفى تعاليم المعلم فى بن سيرا. والأهمَ أنها تطالعنا فى صورة مناجاة مطولة عن العدل والوفاء والرحمة وفى شكل وحى على لسان أنبياء كما فى أسفار أشعياء وارمياء وحزقيال. ومضمون هذه التعاليم فى غاية البساطة: فالحكمة الإنسانية الثمينة يصعب نيلها، فهى هبة من الإله، والخطأ والظلم من صفات البشر، أما العدل فهو من صفات الإله.

ولدينا تراث يكاد يكون كونيًا فى العالم القديم فحواه أن القانون والعدل ومصير الإنسان كلها بيد الإله وأن المؤسسات البشرية الخاصة بها هى هبة من الإله للناس، وهو ما يصدق على القوانين، ولكنه يشمل النظام القضائى كله. وتكمن جذور سلطة الملك فى اختيار الإله له، والدور المحورى للملك هو تنفيذ نوايا الإله. فهناك مخطط إلهى لا علم لنا به والآلهة هى التى حددت مصير الإنسانية وأقدارها.

وهناك مفهوم آخر شديد الارتباط بهذا المفهوم؛ فكل دولة أو قوم أو مدينة مستقلة لها إلهها الخاص بها. وكما أن هذا الإله هو راعيهم الشخصى فهم شعب هذا الإله. وعادةً ما يتم التعبير عن ذلك بلغة إله حارس، فالإله يسبغ حمايته ويهدى ويقاتل نيابة عن شعبه ويرعاهم كما يفعل كل راعٍ صالح. ولكنه يفرض عليهم بعض المطالب، فيطالبهم بالولاء والطاعة له. أما الهزيمة والأوبئة والمجاعات فهى عقوبات ينزلها الإله على شعبه لتخطيهم للشكل العائلى للعلاقة التى ينبغى أن تربطهم به. وهذا المفهوم الثنائى للإله باعتباره إلهًا للعدل والرعاية يسم الديانة السامية بطابع شخصى ويميزها بفضيلة الولاء. ومثل هذه المفاهيم الدينية هى سياق مفهوم الإله والأساس الذى يقوم عليه فى العهد القديم.

الفصل الثامن

في ظل الامبراطوريات

١. الحرب من أجل يَزرَعيل

إن التاريخ السياسي والعسكري للعصر الحديدي الثاني الذي يمكننا تدوينه اليوم ليختلف أشد الاختلاف عن حبكة العهد القديم وعن الغرض منه. فقصة العهد القديم قصة لاهوتية تقوم على صراعات أورشليم والسامرة مع إرادة إلههما، وتنتهي بندم يهوه على خلق بني إسرائيل ليكونوا شعبه. فيقوم خدام الرب رسل يهوه ملوك أشور وبابل بتدمير السامرة أولاً ثم تفريق سكانها. وتؤجل طيبة ملكي يهوذا حزقيا ويوشيع غضب يهوه ونبذ أورشليم. إلا أن صبر يهوه ينفد، فيدفع «يوم الغضب» بجيش بابل إلى أورشليم ويتركها وهيكلها في حالة دمار شامل، ويساق مليكها ذليلاً إلى المنفى. ويندم يهوه على وعده الأبدي لابنه داود.

والصورة التاريخية لهذه الأحداث مختلفة تمامًا. فدورا السامرة وأورشليم في سياسة فلسطين أقل كثيرًا مما تصوره واضعو العهد القديم. فالسياسة الحقيقية كانت تحددها المفاوضات المستمرة بين ملوك الرافدين وملوك النيل. أما أهمية سياسة فلسطين التاريخية فتكمن في الزراعة وطرق التجارة والجغرافيا.

دخل وادي يَزرَعيل مرحلة الرخاء الجديدة في القرن العاشر وقد تفتت السلطة السياسية بين عدة بلدات متنافسة امتدت من تل كيسان بمنطقة خليج حيفا الساحلية إلى تل يوقنيام ومجدو وتل تعانيك وتل ينعام وبيت شان. وكان هذا السهل الزراعي الغني بمياهه الوفيرة ومناخه الخالي من الصقيع صالحًا لاستيعاب عدد كبير ومستقر من السكان. وكان التحكم المحلي في نظم الصرف والري على نطاق ضيق ضروريًا للحيلولة دون غمر مجرى نهر قيشون البطيئة بالطمي. وبدونها زادت ملوحة التربة ونشأت المستنقعات بوسط الوادي. وربما استوعب يَزرَعيل وبيت شان ووديان شمال الأردن غالبية سكان فلسطين المستقرين. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يقع اختيار

الامبراطورية المصرية فى العصر البرونزى المتأخر على بيت شان لتكون قاعدتها العسكرية الرئيسة فى الشمال. فما من قوة كانت تستطيع السيطرة على فلسطين دون السيطرة على يَزرَعيل. وعندما انسحب المصريون من فلسطين فى القرن الحادى عشر، تفتتت الوديان الوسطى إلى إقليميتها التقليدية. وتحكمت كل بلدة من عدة بلدات كبرى فى الاقتصاد والقرى الصغيرة المجاورة لها. ولم تتحكم أية قوة بمفردها فى ثروة المنطقة كلها. وكان طريق التجارة الشمالى الجنوبى يمر عبر قلب يَزرَعيل ويربط السهل الساحلى بوادى الأردن الأعلى. كما ربط هذا الطريق بين كل بقاع فلسطين الزراعية المهمة. وفى أعقاب عودة الرخاء الزراعى تدريجيًا، حدثت زيادة فى حجم التجارة الدولية بين مصر وأشور. إلا أن غياب الهيمنة المصرية وعدم وجود قوة تسيطر على مناطق فلسطين الشمالية أديا إلى زعزعة الاستقرار فى قلب المنطقة الاقتصادى. وتحكمت بيت شان فى بوابة العبور إلى الأردن، ولكنها كانت بلدة صغيرة نسبيًا ولم يكن لها جيش أو طموح للتوسع فى يَزرَعيل وتحدى جاراتها الأكبر حجمًا. وكان هذا يصدق على كل بلدات الوديان الوسطى؛ فقد كانت كبيرة وتضم عددًا من السكان يكفى لضمان سيادتها على الاقتصاد الزراعى المحلى، ولكنها لم تكن لها القدرة بعد على تحقيق طموحات أكبر. وتُرك لفينيقيا ومدينتها الكبرى صور أمر منافسة دمشق على ملء الفراغ السياسى الذى تركه المصريون. وظلت هاتان القوتان السائدتان إقليميًا تسيطران على الجليل فيما بينهما طوال فترة أوائل العصر البرونزى وحتى أواخر القرن العاشر. وكانت القرى الجبلية الصغيرة بغرب الجليل تتجه نحو الساحل، بينما وقع شرق الجليل بأراضيه الزراعية الخصبة المحيطة بحازر على المنحدرات الجنوبية من حوض الحولة وبالقرب من تل دان عند منبع نهر الأردن ضمن منطقة النفوذ السورية.

وبنمو التجارة فى أواخر القرن العاشر وأوائل التاسع، اتجهت كل من فينيقيا وسوريا إلى تأكيد سيطرتها شمال فلسطين. وبضم المرتفعات الوسطى إلى السامرة بأوائل القرن التاسع، بدأ صراع ثلاثى للهيمنة على يَزرَعيل. ولم تحقق أى من هذه الجهود نجاحًا تامًا. فلم تتمكن صور أو السامرة من تأكيد سيطرتها الحاسمة على الوادى. فشهدت المنطقة اتفاقيات فاشلة وعانت حربًا متقطعة استمرت لأكثر من قرن دون التوصل إلى حل. وكان السماح باستمرار حالة عدم الاستقرار السياسى والاقتصادى شهادة على الضعف السياسى والاقتصادى للدول الكبرى بالرافدين والأناضول ومصر ودليلاً على عدم اهتمامها بشؤون فلسطين. ولم تكن التجارة تجذب

مصر بدرجة تكفي لتبرير تكريس قواتها ومواردها المالية اللازمة للسيطرة على المنطقة وتهدئة الأوضاع فيها. وقد فكر شِشُنق الأول فرعون القرن العاشر في استعادة امبراطورية بلاده في المنطقة، إلا أنّ حملاته الفعلية التي وصلت إلى مجدو بوادي يَزرَعيل والى بيلوس على ساحل فينيقيا كانت مجرد حملات تأديبية محدودة. ومن ناحية أخرى، فإن أي تدخل مباشر في شؤون فلسطين من جانب أشور كان يحمل في طياته المخاطرة بالدخول في مواجهة مع القوة العسكرية الحقيقية لمصر التي تقع فلسطين ضمن منطقة نفوذها. ومن المستبعد أن تكون أشور قد فكرت في تحدى هذا الواقع قبل النصف الثاني من القرن التاسع.

وأدى الفشل في إيجاد سلطة مركزية حقيقية في فلسطين إلى تفتت المنطقة بين عدد كبير من الدويلات المتنافسة أكبرها مدن دمشق وعمورية وصور الفينيقية وإسرائيل بالمرتفعات الوسطى ودويلتا عمون ومؤاب في ما وراء نهر الأردن. وكانت المنطقة الجنوبية تفتقر إلى المركزية عدا قلة من البلدات الصغيرة ذات الحكم الذاتي منها أورشليم وحبرون بالمرتفعات وجيزر ولكيش بالغور وأشدود وعسقلان وعكا وغزة بالسهل الساحلي الجنوبي وبئر سبع وأراد بشمال النقب ويُصري بجنوب ما وراء نهر الأردن. وكانت البنى السياسية الإقليمية في أدوم ويهوذا والمراعي غير متطورة وكانت هذه المناطق تعتمد على بلدات السوق الكبرى التي كانت تتحكم في الاقتصاد. وأدى هذا التفتت المتوطن إلى مناطق صغيرة متعددة إلى تمزيق فلسطين نتيجة للصراعات الإقليمية المتكررة والى ضعفها أمام جيوش القوى الكبرى من الخارج.

وكان انتهاء حالة عدم الاستقرار بوادي يَزرَعيل يرجع إلى تدخل الامبراطورية الأشورية بأواخر القرن التاسع، مما عاد على المنطقة بفوائد اقتصادية وسياسية. وكانت أشور قد أكدت مصالحها في الغرب منذ وقت طويل. وكان تيجلاث بيلسر الأول قد جرد سلسلة من الحملات لتهدئة مناطق عمورية وحتي ولبنان، ويزعم أنه قاتل الأراميين على ضفاف الفرات حوالي ثماني وعشرين مرة. وفي النصف الأول من القرن التاسع، وبعد حملات ناجحة على الغرب، فرض أشوربانيبال الثاني جزية باهظة على مدينة كرشيمش الحيثية وعمورية ومدن فينيقيا ومنها بيلوس وصور وصيدا. أما تأكيد أشور على طموحاتها الاستعمارية في الغرب فقد جاء في النصف الثاني من القرن التاسع في حرب شلمانصّر الثالث على السوريين. وكان الهدف من هذه الحملة إخضاع سوريا (أي دمشق) وحتي وعمورية وفينيقيا. ويروى شلمانصر نفسه قصة هذه الحملة. فبعد تقديم القرابين إلى الإله هداد بمعبد مدينة حلب السورية التي كانت

قد استسلمت لقواته، شن حملة على تحالف سورى يضم مدن حماة وقرقر ودمشق، وكان هذا التحالف يضم قوات من أرواد الفينيقية ومن إسرائيل والجزيرة العربية وعمون. ويقول إن انتصاره كان مذهلاً لدرجة أن أرواح الموتى تبعثرت فى أرجاء الوادى فى أكوام حتى أنها لم تتمكن من الهبوط إلى العالم السفلى. ولم يكن السهل يتسع لدفن الموتى. ويزعم أنه حقق انتصاراً حاسماً على تحالفات أخرى «لاثنى عشر» ملكا فى السنوات السادسة والحادية عشر والثانية عشر والرابعة عشر من حكمه. وفى السنة الثامنة عشر، ضرب حصاراً حول دمشق وتلقى الجزية من فينيقيا ومن أحد ملوك إسرائيل («يهو بن عمرى»).

وتمكن الأشوريون من احتلال دمشق فى حملات قادها أداد نيرارى الثالث فى أواخر القرن التاسع وأوائل الثامن. ثم وجهوا اهتمامهم إلى فلسطين وصور وصيدا الفينيقيتين والى إسرائيل وأدوم. وفى الربع الثالث من القرن الثامن، وجه تيجلاث بيلسر الثالث اهتمامه إلى تأكيد السيطرة الأشورية على دمشق وبيلوس وصور والسامرة ودويلات الشمال وعلى جنوب فلسطين، ودخل فى حروب ضد عمون ومؤاب وعسقلان ويهوذا وأدوم وغزة. ويشير الملك إلى ترحيل قوم من إسرائيل وخلع مليكها بيقاه ونصب بدلاً منه ملكا من اختياره هو هوشع، وأخضع يزرعيل لسيطرة السامرة ومليكها هوشع التابع للأشوريين. وفى ظل السيطرة الأشورية، تمكنت إسرائيل فى النهاية من السيطرة على يزرعيل لأول مرة فى سنة ٧٣١ ق. م. إلا أن هذه «السيطرة» دامت لفترة أقل من عشر سنوات.

٢. إسرائيل التاريخية

كانت هناك اختلافات إقليمية فى الاقتصاد واللغة والدين والثقافة بين المجتمعات المختلفة التى ظهرت بفلسطين فى القرنين العاشر والتاسع. وفى ختام القرن التاسع، بدأت هذه المجتمعات فى التحول إلى دول إقليمية متميزة لكل منها هوية سياسية ترتبط بالمناطق الجغرافية الرئيسة الخاضعة لسيطرتها. إلا أن نمو هذه الهويات الإقليمية توقف عندما بدأت أشور فى مد اهتماماتها إلى داخل فلسطين بأواسط القرن التاسع. وكانت السياسة الأشورية الأولى هى إخضاع هذه الدويلات لسيطرتها لتصبح دويلات تابعة لها. وبعد إخضاع قواتهم للمنطقة، بدأ الأشوريون فى دمج نواحيها فى النظام الاستعمارى لتصبح جزءاً من الأقاليم الخاضعة لهيمنة أشور.

وفى القرن الأول من الهيمنة الأشورية وبعد موقعة قرقر فى سنة ٨٥٣ ق. م. وحتى أواسط القرن الثامن، اتضح نفوذ أشور فى فلسطين فى التكاليف المباشرة وغير المباشرة للحرب. فتم جمع التكاليف الإضافية من الضرائب بعد إخضاع دويلات فلسطين للملك الأشورى. وتم ربط الاقتصاديات الإقليمية بالتجارة الدولية للامبراطورية وتحجيم سيادة هذه المناطق واستقلالها بصورة حاسمة. وحدثت تحولات أكبر بعد تولى تيجلاث بيلسر للعرش فى سنة ٧٤٥ ق. م. ففى سياساته الغربية، بدأ تيجلاث بيلسر فى إخضاع الزراعة السورية والفلسطينية للمصالح الأشورية. وفى سنتى ٧٣٣/٧٣٢ ق. م، غزا دمشق وضمها لتصبح إقليمًا تابعًا له، وأكد ملوك فلسطين الصغار ومنهم ملوك بيلوس وصور وإسرائيل وعمون ومؤاب وأدوم وعسقلان وغزة ويهوذا ولاءهم وتبعيتهم لأشور. وبسيطرتها على دمشق أصبحت أشور شريكا مباشراً فى شؤون فلسطين ويَزرَعيل.

واستحدث الجيش الأشورى سياسة ترحيل السكان عبر بقاع الامبراطورية. ثم قامت بتحويل ما كان قد بدأ كسياسة عسكرية للسيطرة الإقليمية إلى سلاح سياسى يهدف للتحكم فى كل من الأقاليم وسكان المدن الأشورية الكبرى. وسمح للحكام والدول الذين كانوا يخدمون المصالح الأشورية بالبقاء دون مساس بوصفهم أتباعًا للامبراطورية. وعانى النسيج الاجتماعى للدول التى أبدت مقاومة مباشرة لجيوش الأشوريين تمزقًا منظمًا. وقد تباينت أهداف سياسة الترحيل ولم تقتصر على عقاب السكان على المقاومة والعصيان. وكان من بينها إقصاء المنافسين المحليين للسلطة الأشورية وأى ممن زادت احتمالات المقاومة أو التمرد عنده. ومنها أيضًا السيطرة على الزعماء السياسيين والمفكرين فى البلاد المفتوحة من خلال التهديد بالترحيل. كما كانت هذه السياسة تمثل شكلاً من أشكال التجنيد العسكرى الإلزامى. فكان توسع الامبراطورية يتطلب إمدادات كبيرة من الشباب لجيوشها.

وأعاد الأشوريون توطين نسبة كبيرة من المرحلين فى المدن الأشورية وفى بقاع أخرى مضطربة من الامبراطورية. وبذلك زرعت الحكومة الاستعمارية جماعات تعتمد اعتماداً كلياً على السلطات ضمن رعاياها من سكان البلاد المفتوحة، ويمكن الثقة فى ولائهم. وكان من مصلحة المدن الأشورية إيجاد احتكارات من الحرفيين والعمال المهرة. وأمد العمال غير المهرة المدن بحشود عمالية لبناء المنشآت العامة والتذكارية، وكانوا يشكلون قوة عمل للمشروعات الكبرى كالجسور والقنوات. وتم بناء الأسوار الدفاعية والنقاط العسكرية الحدودية على طول حدود الامبراطورية.

وكان يتم في بعض الحالات ترحيل قرى بأكملها من البلاد المفتوحة وتسخير سكانها لإعمار المدن وإعادة بنائها وإعمار المناطق الخالية أو المهجورة، ونتج عن ذلك القضاء على التماسك «العرقي» لسائر المناطق الخاضعة لها. وهكذا تم ترحيل مئات الآلاف من السكان عبر أرجاء الامبراطورية الأشورية في تلك الحقبة الطويلة من التوسع الأشوري. وكان الأشوريون يتخذون من إيديولوجيا المساواة الديمقراطية شعاراً لهم في الأقاليم المفتوحة. ولم تكن هذه الإيديولوجيا مجرد دعاية، بل سياسة أدت إلى إيجاد «رعايا» للامبراطورية. وأدت هذه «المواطنة» إلى القضاء على الانتماءات المحلية وسلطة الحكام المحليين على أتباعهم. ولابد من إدراك أن «حق الغزو» الأشوري أعطى الملك الأشوري حقوقًا كاملة للسيادة على البلاد المفتوحة وسكانها؛ كما حملته مسؤولية «رعي» «خدمه» و«حمايتهم». وأدى توسع الامبراطورية إلى نقل السلع والسكان من الأقاليم إلى مراكز أشور الحضرية النامية، مما أدى إلى الإضرار بالبنى التحتية الإقليمية المحلية في معظم البلاد التي خضعت للحكم الأشوري، بل القضاء عليها تماماً في بعض الحالات. ومن ناحية أخرى تمكنت الدويلات التابعة من الحفاظ على بناها الاجتماعية بالتسليم للحاكم الأشوري المطلق. وعندما اجتاح تيجلاث پيلسر دمشق في سنة ٧٣٢ ق. م. ساندت إسرائيل – وهي دويلة اتخذت من السامرة مركزاً لها – الأشوريين أملاً في مكافأتها بيَزرَعيل. إلا أنها لم تنل ما تطلعت اليه حيث ضم الأشوريون يَزرَعيل إلى الإقليم الآرامي الذي استحدثوه. فوجدت إسرائيل نفسها على الحافة الجنوبية للامبراطورية نفسها بعد أن قاتلت دمشق من أجل يَزرَعيل. فكانت السياسة لعبة خطيرة على الدويلات الصغرى، حيث جلب انتصار إسرائيل على الثعلب الدمشقي دبًا ربض على حدودها. وقامت سياسة تيجلاث پيلسر على الضم والسيطرة. واتخذ خليفته شلمانصر الخامس ذريعة للتدخل المباشر وضرب حصاراً حول السامرة، واستسلمت المدينة لسرجون الثاني، وكانت هذه نهاية دويلة المرتفعات في سنة ٧٢٢ ق. م. وقام سرجون الثاني بترحيل بعض سكان السامرة كعبيد، واستخدم بعضًا آخر منهم كفرقة عسكرية في جيشه، وأعاد تنظيم البلدة التي تحولت إلى إقليم أشوري تحت إشراف أحد ضباطه.

أدى زوال السيادة الإسرائيلية إلى زوال أية وحدة أو استقلال حظيت به. وتم ترحيل نسبة من سكان السامرة وشعبها إلى سوريا وعيلام ومدن أشور الكبرى وتم توطينهم في المرتفعات وفي بعض من أخصب وديان إسرائيل. ويبدو أن بعض بقاع هذه المرتفعات الخصبة قد هجرها سكانها فتحولت إلى قفار. إلا أن التحديد الزمني الأثري لهذه التحولات لايزال غير مؤكد. ومع ذلك فإن سكان هذه البقاع وثقافتهم لم

ينمحوا فى أواخر القرن الثامن؛ بل ظلوا على قدر من الثبات سمح باستيعاب الوافدين فى لغتهم وثقافتهم وديانتهم فى مجتمع صغير خاضع للامبراطورية؛ وظلت عاداتهم وموروثاتهم دون أن تمس. ويعزى عجز المؤرخين عن تناول تاريخ السامرة المتصل بعد الاحتلال الأشورى إلى استعانتهم بما ورد فى العهد القديم وكأنه يمثل المصدر الأول لتاريخ فلسطين.

على أية حال، فالعهد القديم يستخدم دمار إسرائيل كدولة على يد الأشوريين كمثال على زوال دولة «إسرائيل القديمة» وشعبها المارق عقابًا على غدره بربه. فبالنسبة للعهد القديم، زالت إسرائيل الزائفة. وهذه بالطبع عبارة لاهوتية لا تاريخية، ولا ينبغى الخلط بين هذه وتلك. فقصص العهد القديم توجه انتباهها بعد سقوط السامرة إلى قصة دمار أورشليم ويهوذا، ولا يركز العهد القديم إلا على المشاهد الختامية من قصة «إسرائيل القديمة». فلم يعد هناك وجود لأسباط إسرائيل الشمالية بعد سقوط السامرة؛ وهو ما لا يعد من قبيل التاريخ؛ بل هو لاهوت يستعين بالتاريخ كمجاز: لاهوت كُتب من منظور أورشليمى لاحق.

وعندما قبل سرجون الثانى استسلام السامرة وبدأ فى تفكيك بنى الدولة، أيدت بلدة أورشليم جارة إسرائيل الجنوبية السياسة الأشورية، وقبل الأشوريون ولاء أورشليم لما يقرب من عشرين سنة. وما أن استقر نفوذهم فى فلسطين حتى جازفوا بالدخول فى مواجهة مع مصر. فقد نفد صبرهم على السياسة المصرية بإثارة التمرد على طول ضلعهم الجنوبى، فزحف جيشهم إلى داخل منطقة النفوذ المصرى فى السهل الساحلى الجنوبى والغور استعدادًا للزحف على مصر نفسها. وضرب سنحاريب حصارًا حول أورشليم إبان زحفه على الغور والساحل الجنوبى. وقد نجت المدينة هذه المرة.

وعلى هذا النصر القصير الأجل لأورشليم بنيت قصة فى سفر الملوك الثانى (١٨-١٩) تعد من أصدق مشاهد الحرب فى العهد القديم. ويواجه فيها القائد الأشورى سكان أورشليم. وكانت المدينة فى عالم العهد القديم القصصى فى حماية الرب. وتصور خطبة ربشاقا سياسة الترحيل الاستعمارية تصويرًا دقيقًا؛ وتعد شروطه للسلام عرضًا يصعب رفضه ويقدم بسخرية لاذعة على لسان ربشاقا. وينتظر المؤلف آخر كلمات القائد العسكرى قبل أن يكشف عن التهديد الكامن فى عرضه:

> «اسمعوا كلام الملك العظيم ملك أشور. هكذا يقول الملك: لا يخدعكم حزقيا لأنه لا يقدر أن ينقذكم من يده. ولا يجعلكم حزقيا تتكلون على الرب قائلاً إنقاذًا ينقذنا الرب ولا تدفع هذه المدينة إلى يد ملك أشور. لا

تسمعوا لحزقيا لأنه هكذا يقول ملك أشور. اعقدوا معى صلحًا واخرجوا اليّ وكلوا كل واحد من جفنته وكل واحد من تينته واشربوا كل واحد ماء بئره حتى آتي وآخذكم إلى أرض كأرضكم أرض حنطة وخمر وأرض خبز وكروم، أرض زيتون وعسل واحيوا ولا تموتوا» (الملوك الثانى ١٨: ٢٨-٣٢)

وقصص الملوك الثانى هو نص لاهوتى؛ فهو يمجد فضيلة الثقة فى العناية الإلهية. وخطبة ربشاقا ليست مجرد تعبير عن السياسة الأشورية؛ فهى تمهد للانقلاب الدرامى للقصة فى طالع أورشليم غير الواعد. فالقائد الأشورى يسخر فى غمار غطرسته من حزقيا ملك أورشليم الصالح، بل يجرؤ على السخرية بيهوه الرب «الحق»:

«لا تسمعوا لحزقيا لأنه يغركم قائلاً الرب ينقذنا. هل أنقذ آلهة الأمم كل واحد أرضه من يد ملك أشور. أين آلهة حماة وأرفاد؛ أين آلهة سَفَر وايم وهينع وعوّا. هل أنقذوا السامرة من يدى. من من كل آلهة الأراضى أنقذ أرضهم من يدى حتى ينقذ الرب أورشليم من يدى» (الملوك الثانى ١٨: ٣٢-٣٥)

وتقف مذلة حزقيا على النقيض من تجديف القائد الأشورى. وكما فعل داود من قبله (صموئيل الثانى ١٥) يصف الملك الصالح حزقيا يهوه بأنه ملاذه - «أنت الرب الإله وحدك» (الملوك الثانى ١٩: ١٩) - وكما يحدث فى قصة داود، ينقذ يهوه المملكة من أجل خادمه. أما إله سنحاريب فيعجز عن إنقاذ ملكه:

«وكان في تلك الليلة أن ملاك الرب خرج وضرب من جيش أشور مئة ألف وخمسة وثمانين ألفًا. ولما بكروا صباحًا إذا هم جميعًا جثث ميتة. فانصرف سنحاريب ملك أشور وذهب راجعًا وأقام في نينوى. وفيما هو ساجد فى بيت نسروخ إلهه ضربه أدرملك وشرآصر ابناه بالسيف» (الملوك الثانى ١٩: ١٩)

وتلك هى الحملة الأشورية فى أسطورة العهد القديم. وفى الروايات الأشورية المعاصرة عن الحملة، يزعم سنحاريب أنه ضرب حصارًا حول أورشليم وهاجمها ثم أعاد تنظيم إقليم يهوذا، وأخضع بعضًا من بلداتها ووضعها تحت سيادة بادى ملك بلدة عكا الساحلية. ويدعى أن حصار أورشليم كان فعالاً ويسجل الجزية التى أرسلها حزقيا ملك أورشليم إلى أشور. ويختتم روايته باعترافه بتبعية حزقيا له. ويقدم النص

الأشوري الرواية كحركة تمرد بين الدول التابعة، ويقدم الحصار وإعادة التنظيم باعتبارهما رد فعل من جانب أشور.

ومن الناحية التاريخية فإن الحملة الأشورية لا تبدو موجهة ضد أورشليم؛ بل لإخماد حركة تمرد في بلدة إكرون الساحلية وفي بلدة لكيش بالغور. وكانت لكيش مفتاحاً لإنتاج الزيتون بمرتفعات يهوذا ويبدو أنها كانت مصدر التهديد الأول للسياسة الأشورية في المنطقة مما دعم من سيطرة أورشليم على يهوذا. وعندما سقطت لكيش في سنة ٧٠١ تم تدميرها، ومن الواضح أنه قد تم ترحيل سكانها عن آخرهم. وقد ازدانت جدران قصر سنحاريب بنينوى بلوحات بارزة ضخمة احتفالاً بانتصاره بتصوير الجيش الأشوري وهو يدمر المدينة ويحرقها. وهذه اللوحات الشهيرة موجودة بالمتحف البريطاني. ولم تقم للكيش قائمة منذ ذلك الحين. ثم أقدمت أشور على ضم البلدات الساحلية ومنها عكا ومعظم الغور، ووضعت تلك المنطقة تحت الإدارة الأشورية المباشرة. وكانت المهمة الأولى للحملة إعادة الاستقرار للمنطقة بإعادة تنظيم صناعة الزيتون بها. ولعبت أورشليم كدولة تابعة للأشوريين دوراً رئيساً في عملية إعادة التنظيم هذه. وما أن تخلصت أورشليم من منافسة لكيش لها حتى نشرت سيطرتها على مرتفعات يهوذا ومدت نفوذها جنوبياً حتى جنوب النقب. ولما أضحت أورشليم هي بلدة السوق الأولى في منطقة شاسعة كهذه، فقد نمت إلى خمسة أمثال حجمها في نصف القرن التالي.

ومع إعادة تنظيم عملية إنتاج الزيتون عن طريق أورشليم، قام الأشوريون ببناء بلدة عكا الساحلية لتصبح إقليمها الجنوبي المنتج لزيت الزيتون. وأقاموا بها المعاصر وصهاريج ضخمة للتخزين وإمداد أسواق أشور براً. وكأورشليم، شهدت إكرون فترة نمو غير عادية دامت نصف قرن. فأصبحت كل من عكا على الساحل وأورشليم بالمرتفعات المركزين الاقتصاديين الرئيسين بمنطقتيهما. وبدعم من أشور، أصبحت أورشليم هي عاصمة يهوذا الإقليمية. وفي أواسط القرن السابع، تحولت إلى مدينة يبلغ تعداد سكانها خمسة وعشرين ألف نسمة. وبتحولها إلى مركز اقتصادي وسياسي، بدأت أورشليم تتخذ مكانة حضارية ودينية تضارع مكانة السامرة في الشمال. ويمكن الرجوع بالهيكل إلى تلك الفترة على الأقل، إلا أن الشواهد غير متوفرة. وربما لم يحدث ذلك إلا في العصر الفارسي.

وبينما تعلو مكانة مدينة أورشليم في قصص العهد القديم فإن مكانتها التاريخية الفعلية في كل من سياسة منطقة المرتفعات واقتصادها لم تعمر طويلاً. فأورشليم

بسكانها البالغ تعدادهم خمسة آلاف نسمة من أواسط القرن التاسع إلى أواخر القرن الثامن لم تكن في وضع يسمح لها بمنافسة بلدة لكيش الأقوى إقليميًا. فقد سيطرت لكيش على صناعة الزيتون الذى كان المحصول الأول في المنطقة. ولم يسمح لأورشليم بالتوسع والتحول إلى مركز التجارة الإقليمى إلا بعد دمار لكيش وترحيل سكانها في سنة ٧٠١ بعد تمردهم.

ليس ثمة عناصر مشتركة بين تاريخ نمو مكانة أورشليم حتى دمارها في أوائل القرن السادس وعمليات إعادة البناء التراثية لتاريخ إسرائيل المدون حتى الآن. فقد أقيمت هذه العمليات في المقام الأول على إعادة صياغة موروثات العهد القديم الموجهة لاهوتيًا والتى جاءت بعد ذلك بمدة طويلة. فالتيمة الشاعرية والأدبية لعلو نجم من لا تبدو عليه أمارات واعدة كما في قصة داود وجوليات مثلاً أو في قصة أورشليم كمدينة كبرى وعاصمة لامبراطورية، هي موتيفة منتشرة في تراث العهد القديم كله. فهذه القصص لها جاذبيتها دائمًا، لأنها نادرة الحدوث في «عالم الواقع». ومع ذلك فهذه الموتيفة السائدة في العهد القديم وراءها واقع تاريخى؛ وهو واقع قاسٍ للغاية. وتنتمى قصص علو نجم الخامل إلى شكل من الأدب هو تملك المهزوم والمقهور. فالفاشل هو أشد من يحتاج إلى الإيمان بالإمكانات الكامنة لدى الخامل. فهما يحلمان بتغيير العالم أيضاً.

ويكمن محور التاريخ الحقيقي وراء قصة ضياع مجد أورشليم القديمة في توسع الامبراطورية البابلية جنوبًا لمواجهة مصر وابتلاعها لأورشليم في نصف قضمة في الطريق إلى النيل. ولم يدم الرخاء الذى نعم به تجار الزيتون بأورشليم طويلاً. وفي النصف الثاني من القرن السابع، اهتزت سيطرة أشور على بلاد الرافدين. وفي سنة ٦١٢ ق. م. وبعد الدخول في تحالف مع بابل ضد الأشوريين، اجتاح الميديون نينوى عاصمة الأشوريين وأحرقوها. وبينما تمكنت الحكومة الاستعمارية من البقاء ولو لفترة وجيزة في حران، كانت بابل تدعم نفوذها في الشرق. وانتهزت فرصة هذه التحولات التي طرأت على الامبراطورية وزحفت بجيشها إلى داخل فلسطين وجنوب سوريا.

وما أن أفلح البابليون في الاستيلاء على حران حتى زحف نبوخذنصر بالقوات البابلية على المصريين ليؤكد أنه خليفة أشور. وفي موقعة كرشيمش بأقصى الشمال في سنة ٦٠٥ ق. م. تمكن نبوخذنصر من هزيمة الفرعون نخو. وبذلك أصبح جنوب سوريا وكل فلسطين مفتوحين أمامه. وأخذت الامبراطورية في ترسيخ قواعدها طوال السنوات القليلة التالية بالتحرك ضد من تحالفوا طوعًا أو كرهًا مع المصريين. وفي

سنة ٥٩٧ ق. م استسلمت أورشليم للجيش البابلى، وتم ترحيل الملك وحاشيته والطبقة العليا والصناع المهرة فى المدينة وفى قرى يهوذا الكبرى.

ولم يقف المصريون مكتوفى الأيدى؛ بل واصلوا ضغوطهم على دول جنوب فلسطين لمقاومة الاجتياح البابلى. وفى سنة ٥٨٨، زحف الجيش البابلى مرة أخرى على أورشليم. وفى هذه المرة قاومت المدينة فتم وضعها تحت الحصار. وفى سنة ٥٨٦ ق. م. سقطت أورشليم فى أيدى البابليين، وتم إحراق المدينة وهدمت أسوارها طبقًا للرواية البابلية. واتبع البابليون السياسة الأشورية القديمة، فقاموا بترحيل سكان أورشليم وملكها وبإخلاء العديد من القرى. وبهذا الترحيل وبالإجراءات التأديبية التى تم تطبيقها السيطرة على تلك المنطقة التى ضربها الفقر وخلت من سكانها فى العقد التالى، تمكن البابليون من تدمير دولة يهوذا ومجتمعها. وكإسرائيل فى القرن الثامن، انمحت يهوذا من الوجود بعد أن كانت واقعًا سياسيًا مستقلاً فى فلسطين.

هناك شك فى تدمير المدينة عن آخرها؛ ولابد من التحفظ فى المقارنة بالسامرة وحدها. فلا نعرف شيئًا عن دمار المدن الثلاث السامرة وأورشليم وبابل كما ورد بسفر إرمياء. فعلى النقيض من قصة سفر الملوك الثانى، تمكنت السامرة من البقاء بعد تدميرها. ولم يتم تدمير بابل على الإطلاق. وطبقًا للأساطير المسجلة على الآثار الفارسية، دخل قورش المدينة دون أن يلقى أية مقاومة. وليس لدينا عن المصير الذى آلت اليه أورشليم إلا قصص فى العهد القديم. وليس ثم توافق بين الروايات العديدة عن سقوط أورشليم ومصير أهلها فى المنفى وعودتهم. فيشير سفر عزرا الأول (٤: ٤٢-٤٦) مثلاً إلى قصة وعد قورش بإعادة بناء أورشليم باعتباره وعداً بذله خليفته داريوش. كما تتحدث هذه القصة عن الأدوميين باعتبار أنهم هم الذين أحرقوا الهيكل لا البابليين. ويقدم إرمياء وصفًا لنفى سكان أورشليم جميعًا ... ثلاث مرات! وقصة سفر الملوك الثانى عن دمار أورشليم التام وترحيل سكانها عن آخرهم هى قصة مطلوبة لاهوتيًا ولديناميات قصة أكبر تدور حول موت «إسرائيل القديمة» ونبذ يهوه لعهده ووعوده لنسل داود. وتعد قصة السبى إلى بابل تنويعة على قصة بنى إسرائيل فى التيه. فهى تحكى عن التغير والتوبة والتحول الدينى. فهذا وقت الاستعداد للبعث والميلاد من جديد. إنه وقت انتظار أورشليم الجديدة. وأفضل قصص ميلاد أورشليم من جديد وقصص العهد القديم عن «أورشليم الجديدة» نجدها فى أسفار الأيام وعزرا. فهى تضم تنويعة مماثلة فى قصة سفر نحميا عن إعادة بناء أورشليم. وكل هذه القصص تنادى بتوبة إسرائيل عن خطاياها فى سبيها ببابل وتطالب بمدينة خاوية

عندما يعود المنفيون. من ثم فإن أخبار الأيام ينتهي وعزرا يبدأ بتعليمات قورش لأورشليم الجديدة، ويقدم لنا نحميا (١-٤) أورشليم وقد خلت من البشر. إلا أن نفس دور أورشليم كأرض خراب يمكن أن تلعبه أورشليم كتيه روحي في مراثي إرمياء. فتتحول أورشليم إلى ما يشبه سدوم وعمورية: أي إلى مدينة مليئة بالأشرار ممن لا يعرفون الرب. وهم أيضًا في المنفى ينتظرون التوبة التي تؤدي وحدها إلى التحول إلى «إسرائيل الجديدة» و «أورشليم الجديدة».

والمعضلة التاريخية هي أننا لا نستطيع الخروج من هذا السياق اللاهوتي الذي يحكي العهد القديم قصته فيه. ولا يمكن الحديث عن التراث بوصفه تاريخًا على الإطلاق. وليس المقصود بالعهد القديم أن ينبئنا بأي شئ عن الماضي. فهو يستعين بالموروثات القديمة عن الماضي ويرويها كحكايات. والمشكلات التاريخية المتعلقة بسقوط أورشليم تختلف عن تلك المتعلقة بداود وسليمان أو بموسى ويوشع أو بالآباء المؤسسين حيث نجد أنفسنا في عالم خيالي صرف. بل إننا في قصص الملوك نتحدث عن ممالك حقيقية وملوك حقيقيين. كما نتحدث عن حرب حقيقية وإن لم نكن بصدد معارك حقيقية. إلا أن السرد لا تاريخي في اهتماماته وفي أهدافه على السواء حتى أننا لا نستطيع أن نميز بين ما هو تاريخي وبين الرواية نفسها. وبينما يحتاج التاريخ الحقيقي إلى تأكيد ودعم من مصادر يوثق بها من نقوش وسجلات، فسنجد في هذه الحالة أن مثل هذه المصادر عزيزة المنال.

وفي الكتابة عن التطورات التاريخية التي مرت بها فلسطين بين ١٢٥٠ و٥٨٦ ق. م، لابد من نبذ كل الإجابات التراثية المتاحة عن جذور «إسرائيل» وتطورها. فآباء التكوين المؤسسون لم يكونوا تاريخيين. والجزم بأن «إسرائيل» كانت شعبًا قبل دخول فلسطين سواء في هذه القصص أو في قصص يوشع هو أمر ليس له أساس تاريخي. ولم يشهد التاريخ حملة عسكرية مكثفة شنها بدو غزاة من «بني إسرائيل» على فلسطين. ولم يكن هناك شعب «كنعاني» متميز عرقيًا حل محله «بنو إسرائيل». وليس في التاريخ حقبة تعرف «بحقبة القضاة»، ولا امبراطورية حكمت «مملكة متحدة» من أورشليم. ولم يعرف التاريخ أمة «إسرائيلية» متجانسة عرقيًا على الإطلاق. ولم تكن ثمة صلة سياسية أو عرقية أو تاريخية بين الدولة التي تعرف «بإسرائيل» أو «بيت عمري» وبين بلدة أورشليم ودولة يهوذا. فلا أورشليم ولا يهوذا كانت لها هوية مشتركة مع إسرائيل في التاريخ قبل العصر الهيليني.

موجز القول إن إسرائيل التاريخية الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي شعب

دويلة المرتفعات التى تجاهلها المؤرخون وعلماء العهد القديم تمامًا بعد أن فقدت استقلالها السياسى فى الربع الأخير من القرن الثامن. وتلك هى إسرائيل التى عاد شعبها الذى يعتبر نفسه «شعب إسرائيل» إلى ضوء التاريخ باعتباره نفس مزارعى المرتفعات كما كانوا لآلاف السنين. ويشار اليهم فى قصص الإصحاح الرابع من سفر عزرا كأعداء بنيامين ويهوذا، ويتطلعون إلى المساعدة فى بناء هيكل «لرب إسرائيل» فى أورشليم. ويتعرضون للنبذ فى القصة من جانب يهود عزرا ويضفى عليهم المؤرخون هوية طائفية باعتبارهم «سامريين». وإسرائيل هذه ليست نفس إسرائيل التى يركز عليها علماء العهد القديم الذين يكتبون «تواريخ إسرائيل». وهى ليست إسرائيل التى تطالعنا فى قصص العهد القديم. إنها إسرائيل التاريخية.

٣. الترحيل والعودة

إذا كانت إسرائيل التاريخية كذلك، إذن فأين نبحث عن جذور «إسرائيل» العهد القديم؟ وكيف يمكن وصف جذور الشعب الذى يفترض فيه التميز وراء هذا العهد القديم؟ للإجابة على هذين التساؤلين لابد من التطرق إلى الآثار الطويلة المدى لسياسات إعادة التوطين الاستعمارية التى تبناها الأشوريون بصورة منتظمة. وقد بدأت هذه السياسات مع بداية العصر الأشورى واستمرت فى ظل كل من الامبراطوريتين البابليين والفارسية، وكان لها تأثير شديد التعقيد على نشأة الهويتين العرقية والقومية فى الامبراطورية. كما لعبت دورًا حاسمًا فى نمو فكرة التوحيد ومختلف صور «المسيح» المخلص. ومجازات إعادة رب إسرائيل إلى أورشليم وإعادة بناء الهيكل وعودة بقايا الشعب تائبين من «السبى» - كلها صور نجد جذورها فى هذه السياسات. وكل هذه المفاهيم تلعب دورًا حيويًا فى اختلاق «إسرائيل جديدة» وصورة جديدة من «شعب الرب» تتخذ من أورشليم مركزًا لها.

وكان نجاح سياسة إعادة توطين السكان يتوقف على قدرة السلطات الاستعمارية على تطوير ما كان قد بدأ أصلاً كاستراتيجية عسكرية لتهدئة الأوضاع إقليميًا من خلال التشتيت الاجتماعى، وأدى إلى قيام الامبراطورية من خلال عمليات الإخلاء وإعادة التوطين وإعادة البناء. وكان لأسر الحكام والطبقات العليا وترحيلهم إلى مناطق فى قلب الامبراطورية فائدة فى هذا الصدد. وتمكنت هذه السياسة من تأديب العصاة والتخلص من المشاغبين؛ ومكنت حكام البلاد الجديدة من بث الرعب فى النفوس من خلال أخذ الرهائن؛ وحالت دون إضفاء الشرعية على مزاعم أى خليفة محلى للحكم.

كما وضعت في الوقت نفسه إدارة الأقاليم في أيدى أصحاب المصالح المحليين الذين كانوا يعتمدون على الامبراطورية في بقائهم وقبولهم. وكان لإعادة توطين السكان دور أكبر كثيراً من مجرد تهدئة الأقاليم المفتوحة. فبقضائها على الحكام المحليين الذين كانوا يشكلون ركنًا أساسيًا في الهياكل السياسية للمنطقة تمكنت من إعادة تأهيلهم للخضوع للسيادة الأشورية.

وكان مخطط إعادة توطين السكان تدعمه حملة دعاية سياسية واسعة النطاق. وكان غزاة الأقاليم الجديدة يصورون الاستسلام على أنه «تحرر» و «خلاص» من الحكام الظلمة السابقين، ويعتبرون الترحيل «مكافأة» لمن يتمرد من الأهالي على قوادهم (خطبة القائد العسكرى في حكاية سفر الملوك الثاني ١٨-١٩). فالناس دائمًا «يعادون إلى أرضهم»، وهي عودة تتضمن «إعادة» الآلهة «الضالة» و«المنسية» بعد فترات طويلة من النفي. وكان الغرض الأول من هذه السياسات واضحًا دائمًا. فلكي تحكم الامبراطورية قبضتها على مناطق مترامية الأطراف قامت بغزوها أو استولت عليها اضطرت لاستبعاد احتمالات المقاومة المسلحة ومعاقبة المتمردين. وكان النهج الذى اتبعته هو إعدام قادة المتمردين أو من بانت عليه أمارات قيادة التمرد، إلا أن هذا كان حلاً مؤقتًا. فقد كانت الإدارة الاستعمارية على وعى تام بأن السكان المحليين – خاصة الأثرياء ممن كانوا عرضة لفرض الضرائب – كانوا يؤيدون زعماءهم في معارضتهم للامبراطورية على الأقل. فإذا أعدمت الامبراطورية ملكا محليًا كان لايزال عليها أن تتعامل مع خليفة له يخاف «رعيته» قدر خوفه من الأشوريين أو البابليين أو الفرس. فكان أسر الحاكم أجدى حيث كان أسره يحول إضفاء الشرعية على أى خليفة يدعى الحق في خلافته. إلا أنه كان يتطلب الاستعداد لتولى إدارة المناطق التى كانت مصالحها المحلية تتعارض ومصالح الامبراطورية.

وعدا في حالات التمرد المنظم والمطول كانت عمليات الإعدام الجماعى تتنافى مع نظرة الحاكم الاستعمارى لنفسه، حيث كان بمثابة «راعى العدالة وحاميها» بالنسبة لكل رعاياه. وكان الترحيل الواسع النطاق أفضل كثيراً، فبتدميره للبنية التحتية المحلية كان يمثل حلاً نهائيًا للتمرد والمعارضة، ولأنه كان يمكن الاستفادة من الأفراد والجماعات الذين يتم ترحيلهم. فهم كلاجئين حرموا من أى مصدر للثروة أو القوة عدا مهاراتهم وقدراتهم الفردية كانوا يعتمدون اعتماداً كليًا على سخاء الامبراطورية وحسن نيتها. بإعادة توطينهم بمدن الامبراطورية الكبرى أو في قرى الأقاليم الأجنبية الأخرى وبلداتها معتمدين في بقائهم على خدمتهم لأهداف الامبراطورية، كانت الدولة

تضمن ولاءهم. وبعرفانهم للحرية والمساواة التي يحظون بها في أوطانهم الجديدة، كانوا بمثابة قوة مضادة لأية معارضة محلية تواجهها الحكومة في مدنها الكبرى.

وكان كسب رضا المرحلين ونيل تأييدهم يرجع على الاستعانة بالقوات لإخضاعهم بما يعنيه ذلك من تكاليف باهظة. وكان الوضع يتطلب تفسيراً مقنعاً. وهنا تقدم لنا النصوص منذ أواسط القرن التاسع عوناً كبيراً في التعرف على أهداف الدعاية الاستعمارية واتجاهها. والترحيل في هذه النصوص لا يتم تصويره كعقاب بقدر ما يقدم وكأنه إجراء يتخذ باسم الشعب. فهو ينقذهم من حكامهم السابقين الذين كانوا يستعبدونهم ويقهرونهم. وتقدم بعض النصوص المبكرة الملك الأشورى في صورة مخلص الشعب؛ فبعد تحريرهم من العبودية التي فرضها عليهم حكامهم يعيدهم هم وآلهتهم إلى أوطانهم التي نفوا منها. وهنا كان يتم تشجيع من تم ترحيلهم على النظر إلى أنفسهم من منظور الخلاص لا الترحيل التأديبي، أي باعتبار أنهم قد تم إنقاذهم من المنفى بأمر من الملك. فهم عائدون إلى أوطانهم وآلهتهم المنسية.

قد يرى القارئ المثقف في مثل هذه الدعاية أكاذيب واضحة، في حين أن الدعاية كان يتبعها إجراء فعلي. فكان المرحلون يحصلون من الأشوريين على أرض وإعانات لإعادة توطينهم، وكانت تتم مساندتهم وحمايتهم من الأهالي المحليين الذين كانوا ينظرون اليهم كدخلاء ومغتصبين بالطبع. وقام كل من البابليين والفرس باعتبارهم خلفاء للامبراطورية باتباع هذه السياسة الدعائية مع السكان كوسيلة لدعم شرعية حكمهم بين رعاياهم. وكان الهدف الأول هو محو أوجه التميز الإقليمي والقومي وإيجاد مواطَنة امبراطورية تدين بالولاء للحكومة وتخضع للامبراطورية وتعتمد عليها. وابتعدت الحملة الدعائية عن لغة التهديد والترهيب وبدأت في السعي إلى كسب التأييد والولاء. فإذا أمكن كسب قلوب الناس، أمكن إعادة بناء البنى التحتية لدعم الرخاء.

وهناك مثالان يوضحان هذه السياسة. فقد قرر الملك البابلي نبونيدوس إعادة بناء مدينة حران الأشورية القديمة وتشييد معبد للإله سِن بها لتصبح ديانته ديانة امبراطورية رسمية. فاستدعى العديد من مختلف الشعوب من بابل وسوريا ومصر وأعاد بناء حران وتحدث عن مشروعه باعتباره إعادة البلاد لمواطنيها العائدين من المنفى، وأحيا موروثاتهم المنسية وأعاد كل آلهتهم القديمة إلى أوطانهم، وأعلن أن الإله سن وهو إله جديد لشعب جديد هو إله المدينة الأصلي القديم. وكان مما يسر هذه الخطوة الأخيرة الربط بين هذا الإله التقليدى للمنطقة وبين «رب السماء». وتم تقديم الامبراطور في صورة معيد الآلهة والشعوب المحلية إلى أوطانها. وواصل الخليفة

الفارسي للملك نبونيدوس نفس هذه السياسة، وصور الملك البابلي الذى سبقه بأنه مدمر الوحدة الدينية والمسؤول عن زوال العبادة والتدين نفسه في كل مكان. و رداً على هذه الشرور، تم تقديم قورش نفسه في صورة من اصطفته الآلهة لإعادة المعابد والدين الحق وإعادة الشعوب المشتتة إلى أوطانها. وأعلن أن هذا الهدف هو المهمة الأولى للامبراطورية. وتكررت هذه السياسة في نصوص الترحيل في ظل حكم خلفاء قورش: خشايارشا وداريوش وأردشير. وكانت سياسة الترحيل المنظم قد بدأت منذ القرن التاسع تحت حكم الأشوريين، واستمرت في عهد البابليين والفرس.

انعكس هذا الواقع السياسي المتغير كما هو متوقع في المفاهيم الدينية لدى الشعوب التي دانت لهذه الامبراطوريات. كما أدت هذه الدعاية السياسية في حالة نجاحها إلى تغييرات في الرؤى الدينية التي بدأت تتخذ منحى عالميًا وموحداً. وارتبطت هذه الأفكار بالسياسة الاستعمارية التي قامت على اختلاق آلهة من الأسلاف بهدف إيجاد روابط بين المجتمعات تقوم على آلهة تضفي عليها صبغة إقليمية. وكانت سياسة «إعادة» آلهة طواها النسيان منذ آماد بعيدة إلى أوطانها الأولى تناسب الفكرة الاستعمارية التي رأت أن الآلهة الإقليمية المتميزة كانت بمثابة مظاهر لواقع غيبي واحد. وقدر لمثل هذه الأفكار أن تسود اللغة والمجاز الدينيين.

ولم يتم التخلي عن المفاهيم الدينية؛ بل دخلت عليها التعديلات وأعيد تأويلها من جديد. وثبت نجاح هذه الممارسات الطويلة المدى على مر القرون لأنها حافظت على النسيج الاجتماعي والديني التقليدي للشعوب الخاضعة، وفي الوقت نفسه قدمت وسيلة مقبولة للتكيف مع أنماط الواقع السياسي. وتم الحفاظ على المعتقدات الدينية المتميزة إقليميًا والتي أضفيت عليها صبغة محلية للسكان الذين أعيد توطينهم من خلال ربط الآلهة ذات المهام المتشابهة في منطقة ما بنظرائها في منطقة أخرى. وتم التركيز على العناصر المشتركة وإضعاف أوجه التميز المحلي. فتم الربط بين الإله هدد السوري والإله بعل الفينيقي أو شموش العموني، واعتبرت عشتار البابلية هي عشتارت السورية الفلسطينية.

وساعدت لغة الدعاية السياسية على تغيير لغة المجاز الديني وتحديدها، فلعبت دوراً حيويًا في رواج أفكار انعكست في العهد القديم كالتوحيد والعودة والوعي بالذات كشعب مستقل عاني النفي وإعادة إله منسي إلى معبده ودور مسيح مخلص ينفذ مشيئة ربه.

وفي ظل حكم ملوك الفرس تم ترحيل عدد من الطوائف والعائلات من بلاد الرافدين

وأعيد توطينهم بجنوب فلسطين، وتم إنشاء مستعمرة جديدة في أورشليم وحولها. ومع من تم توطينهم فيها جاءت الدعاية السياسية التقليدية. فتركز قصص العهد القديم التي تدور حول العودة من المنفى على صدور مرسوم ملكي من أحد ملوك الفرس. ومن القصص التي تدور حول مرسوم لقورش ما يقدم روايات عن المرسوم نفسه. ونجد هذه الروايات في أسفار أشعياء (٤٤-٤٥) وأخبار الأيام الثاني (٣٦) وعزرا (١) وإسدراس الأول (٢). وترد رواية أشعياء في أنشودة تحتفي بقورش بوصفه مسيح يهوه، ويقدم إسدراس الأول مرسوم قورش في صورة بيان ملكي درامي من وحي يهوه. ويقدم سفرا عزرا وأخبار الأيام الثاني صيغة موجزة لرواية إسدراس الأول على لسان قورش في سفر عزرا (١: ٢-٣):

«جميع ممالك الأرض دفعها لي الرب إله السماء، وهو أوصاني أن أبني له بيتًا في أورشليم التي في يهوذا من منكم من كل شعبه ليكن إلهه معه ويصعد إلى أورشليم التي في يهوذا فيبني بيت الرب إله إسرائيل. هو الإله الذي في أورشليم»

ومضمون هذا المرسوم وغرضه في هذه القصص يتفقان تمامًا مع سياسة الترحيل. كما أنهما يشبهان الممارسات التاريخية لقورش وسائر ملوك الفرس. وأدى العدد الكبير من التنويعات على قصة العودة ومحاولة دمج الروايات المتعلقة بالمرسوم كما وردت في سفري عزرا ونحميا بعدد من الباحثين إلى افتراض وجود أربع «عودات» من بابل: في عهد قورش (٥٣٨) وفي عهد داريوش الأول (٥٢١-٤٨٥ ق. م) وفي عهد أردشير الأول (٤٦٤-٤٢٣ق. م) وفي عهد أردشير الثاني (٤٠٤-٣٥٨ ق. م). ولا شك أن هذا التفسير لصور العودة المتعددة جائز إلا أن هذه الفرضية تخلط بين القصص والتاريخ دون تمييز. وليس هناك ما يدفعنا إلى الاقتصار على العصر الفارسي. فقد خضعت أورشليم لممارسات ترحيل السكان منذ القرن الثامن، وليس هناك ما يبرر الظن بأن تجاربها كانت تختلف كثيرًا عن تجارب جارتها الشمالية السامرة. ويلعب قورش والفرس دورًا خاصًا في إعادة تصور قصص تراث العهد القديم اللاحق؛ فكانوا هم المخلِّصون الذين أعادوا الشعب وأعادوا اليه إلهه كما لعب الأشوريون والبابليون أدوار التدمير والترحيل. إلا أنها كانت أدوارًا في القصص لا في التاريخ.

ونظرًا لعدد التنويعات المختلفة والمستقلة المتعلقة بالعودة في التراث، فإن إعادة تصور تاريخ تلك الحقبة غير ممكن. فغلبة الدعاية والرؤى المختلقة على النصوص يمنعنا من تقبلها وكأنها تقارير لأحداث تاريخية. وكالتراث الخاص بدمار أورشليم وترحيل سكانها، فإن فائدة قصص العودة فيما تشير اليه ضمنًا لا فيما تنص عليه.

فهي تشير ضمنًا إلى الوعي الذاتي الديني القائم على تراث من الدعاية السياسية تم اختلاقه لأغراض مضادة للتاريخ. أما حقيقة ما حدث لسكان أورشليم ويهوذا الذين أعاد الأشوريون توطينهم في بقاع أخرى من الامبراطورية فغير معروفة على وجه اليقين، وكذلك مصير ضحايا سياسة الترحيل البابلية. ويمكن القول إن أسماء الشعوب السامية الغربية من فلسطين وجنوب سوريا تظهر بأعداد كبيرة باعتبارها أسماء لسكان المدن الأشورية. وهناك مستعمرات عسكرية تضم جنوداً من فلسطين تمت إقامتها في مصر وفي غيرها في العصر الأشوري. ونحن نعلم أن هناك جاليات «يهودية» كبيرة تم توطينها في مناطق بعيدة كبابل والاسكندرية وروما في العصرين الهيليني واليوناني الروماني. وليس من المستبعد أن تكون هناك أعداد كبيرة من المرحلين ونسلهم من مختلف البقاع كانت تشكل جزءًا من سكان المدن الكبرى في القدم. ومع ذلك فمن المعروف أنهم مروا بتجربة الترحيل. ومجاز المنفى الذي نصادفه كثيراً في العهد القديم يعد جزءاً من قصص العودة أكثر من كونه جزءاً من قصص الدمار. فالعودة هي التي تتحول فيها أورشليم ويهوذا إلى إسرائيل. والعودة هي التي يقام فيها «لرب إسرائيل» – الذي استقر بالسامرة منذ آماد بعيدة – بيت أو هيكل في أورشليم. والعودة هي التي يشرع فيها شعب يهوذا في اعتبار نفسه «بني» إسرائيل و «شعب إسرائيل الجديد».

ويفلت منا تاريخ ترحيل الشعوب من بلاد الرافدين إلى أورشليم ويهوذا. ونجد روايات صريحة عن بناء أورشليم وتشييد هيكل في أسفار عزرا ونحميا وإسدراس الأول وادي جوزيفوس ولكن دون اتفاق بينها. وفي إحدى الرسائل من فيلة تعود إلى أواخر القرن الخامس نجد إشارة إلى وجود كاهن أعظم في أورشليم وإشارة ضمنية إلى وجود هيكل. ومع ذلك فليس من المعروف ما إذا كان تاريخ أورشليم ويهوذا منذ القرن السادس إلى القرن الرابع قد غلبت عليه إعادة بناء أورشليم وتوطين جالية ترتكز على الهيكل المخصص ليهوه. وهذا هو الفهم السائد عن الماضي لدى كتّاب لاحقين يفسرون الماضي من منظور نشأة شعب موحد في صلته بإلهه. وقد تكون هذا الشعب في توبة المنفى وتحولاته حيث اعتبر نفسه جزءًا من ذلك الشعب خرج من المنفى. إلا أن أرض أورشليم لم تكن خالية. فهناك جماعات كان قد تم ترحيلها من بلاد الرافدين إلى هذه المنطقة اتخذت الثقافة واللغة والديانة المحلية إرثًا لها واعتبرته ماضيها.

ولم يكن التراث توحيدياً؛ بل كانت له صور متعددة. فكان تراث السامريين مختلفًا عن وعي ويعود بالشعب إلى السامرة. لكن هناك موروثات أخرى كعهد دمشق في

وثائق الجنيزة ولفائف البحر الميت بالقاهرة تضم قصصًا أخرى مختلفة عن العودة ربط الشعب نفسه بها، في حين أن غيرها لم يعرف شيئًا عن المنفى أو العودة.

٤. فلسطين في ظل امبراطورية متغيرة

عندما اعتلى الاسكندر الثالث عرش مقدونيا في سنة ٣٣٦ ق. م. شرع في بناء جيش لصد الخطر الفارسي على منطقة بحر أيجة. وفي موقعتي سيرانيكوس (٣٣٤) وإيسوس (٣٣٣) الكبريين في آسيا الصغرى، ألحق الهزيمة بقوات الفرس بقيادة داريوش. وبعد إحكام سيطرته على شبه جزيرة الأناضول، زحف إلى سوريا وفلسطين ووصل إلى مصر في سنة ٣٣١. وتحرك بجيشه شرقًا عبر بلاد الرافدين ووصل إلى الهند في سنة ٣٢٦. وهناك ثار عليه جيشه وأوقف زحفه.

كانت الامبراطورية الفارسية حينذاك خاضعة لسيادة القادة اليونانيين. واتبع الاسكندر تجربة الأشوريين مع اللغة الآرامية، فوحد مدن الامبراطورية وتجارتها عن طريق إدخال المدارس واللغة اليونانية إلى البلاد المفتوحة. وكان هدفه توحيد الامبراطورية الفارسية ودعم الشكل الإغريقي للمدينة. فتم دمج فلسطين وسوريا في إقليم واحد عاصمته السامرة. وشهدت فلسطين آنذاك ولأول مرة نشأة المدن بمعناها الحقيقي. وما أن تمكنت قوات الاسكندر من الاستيلاء على مصر حتى أمر ببناء مدينة الاسكندرية لتكون المركز الثقافي والسياسي لأقاليم شرق المتوسط. وواصل سياسة الترحيل الاستعمارية، وقام بترحيل جزء من سكان السامرة ليصبحوا نواة لما صار فيما بعد مركزًا تعليميًا «يهوديًا» مهمًا. ولتأمين عاصمته الإقليمية من خطر التمرد، قام بتوطين المقدونيين في السامرة.

في التواريخ التقليدية الخاصة بالحقبة التي تلت غزو الاسكندر الأكبر للامبراطورية، ألفنا مطالعة وصف اليهودية بأنها ديانة ناضجة تقوم على تراث يمتد لقرون طويلة من التوحيد تعود لعصر بني إسرائيل القدماء. ويوضع نمط التوحيد الشامل المفترض أنه فريد في نوعه في اليهودية في تصادم مع نمط تعددي متميز من الهيلينية. كما توصف هذه اليهودية بأنها إقليمية ورجعية، وينظر اليها كمجتمع يقوم على عقيدة أبدى مقاومة متعصبة للنزعات الكونية والإنسانية لدى الإغريق ترتكز على عقدة كره الأغيار.

ولابد من إدراك أن العديد من هذه الروايات المحدثة عن اليهودية الأولى يعكس دفاعًا مسيحيًا يرى في اليهودية قبل المسيحية ديانة ضاع مجدها الغابر الذي كان

لبنى إسرائيل «العهد القديم» وانطوت على نفسها وتحولت إلى نزعة شكلية تفرط فى التقيد بالتفاصيل التشريعية. وكان الرجعيون التقليديون اليهود فى الشرق الأدنى القديم فى حالة تناقض مع الديانة المسيحية الثورية «الجديدة» التى احتضنتها النزعات الكونية والإنسانية فى أوربا. وفى النسخة التى لفقها هذا المنحى المعادى لليهودية نجد أن اليهودية نبذت مسيحها وتحولت إلى نزعة قومية شوفينية، فى حين اعتنقت المسيحية النزعة الهيلينية. فأحالت المسيحية اليهودية نفسها إلى «إسرائيل قديمة» نبذها الرب. ومع ذلك فإن يهودية التاريخ كانت شيئًا يختلف عن تلك التى صورها مثل هذا المنحى الصريح فى عدائه لليهودية.

وعندما اجتاحت جيوش الإسكندر الإمبراطورية الفارسية ومعها فلسطين ومصر، جاءت معها بالمعلمين والمدارس والمعماريين وأرباب الحرف. وبعد تهدئة الأوضاع فى البلاد الجديدة، تم تحويلها إلى بلدات أقيمت على غرار المدن الإغريقية، وتم استخدام اللغة والفلسفة والفنون اليونانية لصنع مواطنين يدينون بالولاء لحكامهم الإغريق الجدد.

وتم إضفاء الطابع الهيلينى على ثقافة البلدات فى فلسطين تمامًا. ولم يقاوم اليهود الإغريق وفلسفتهم، بل كانوا فى طليعة الحياة الفكرية بالاسكندرية وأنطاكية وبابل وفلسطين. وتغير شكل الحياة فى بعض المناطق الإقليمية المنعزلة فى فلسطين الكبرى بسبب فكر الامبراطورية وفنونها وثقافتها الجديدة، خاصة فى المناطق والبلدات التى نشطت بها التجارة. وكما أقام عرب البطراء مدينة وحضارة إغريقيتين من صخور صحراء الأدوميين وسيناء، أبدت اليهودية الأولى حماسًا للنزعة الإنسانية الهيلينية. فتحول محور الاهتمامات الدينية عن العقيدة والهيكل والممارسات الشكلية للديانة الموجهة من قبل الدولة إلى التركيز على التعليم والدراسة الشخصية للأدب والفلسفة والتراث. وبعيداً عن أى صراع جوهرى بين ثقافة عبرانية محلية أو ثقافة «سامية» وبين ثقافة هيلينية عالمية، كانت الثقافة اليهودية التى نشأت نمطًا آسيويًا من الهيلينية،. أى ثقافة امتدت من بابل إلى روما ، ونشأت عن الرؤى الإمبراطورية للعصرين البابلى والفارسى. فنشأت مجموعتا الأدب اليهودى باللغتين العبرية واليونانية، وقامت كلتاهما على النمط الامبراطورى الكلاسيكى لتقويم زمنى عالمى ينظم التراث فى صورة تاريخ عالمى منذ بدء الخليقة إلى ذلك الوقت. كما أقام اليهود تراثًا مدرسيًا يقوم على التفسير والجدل تم نسخه ونقله فى قالب ذى طابع هيلينى، واتخذ سمة أخلاقية وفلسفية تشبه التراث الإغريقى الذى يتخذ من هوميروس وأفلاطون محوراً له.

وبعد وفاة الاسكندر، عادت فلسطين إلى دورها القديم كجسر برى يصل بين مصر

وآسيا وأصبحت موضع نزاع بين خلفاء الاسكندر، أي بطالمة مصر المتمركزين بالاسكندرية من ناحية، والسلوقيين في أنطاكية وبابل من ناحية أخرى. وتمكن البطالمة من تأكيد سيطرتهم على فلسطين طوال القرن الثالث؛ فوحدوا بلدات فلسطين ومدنها فكريًا وثقافيًا مع مصر. أما أورشليم فمالت إلى القطاع السياسي البطلمي، بينما تحالفت منافستها سيباست (أي السامرة) مع السلوقيين في الشمال.

وفي القرن الثاني، تغيرت الأوضاع بصورة جذرية. فبعد إلحاق الهزيمة بالبطالمة في سنة ١٩٨ ق. م. تولى السلوقيون حكم فلسطين. وفي سعيهم لضم هذا الإقليم الجديد إلى الإدارة المركزية بأنطاكية، شرع السلوقيون في تدمير ما تبقى من المحور الفلسطيني المصري. فساءت العلاقات وساءت سمعة السلوقيين بسبب سياستهم في حكم المنطقة الجنوبية من فلسطين. ولكن بعد موقعة مغنيسيا (١٩٠ ق. م) التي حلت الهزيمة فيها بالسلوقيين على يد الرومان، ضعفت سيطرتهم على فلسطين إلى حد كبير. فانتهزت مصر الفرصة وسعت إلى إعادة تأكيد مصالحها في أورشليم.

ويرى البعض أن حركة التمرد الموالية للبطالمة والتي قامت في يهوذا ضد احتكار اختيار الكاهن الأعظم أدت إلى قيام حركة قومية ضد السلوقيين والهيلينية. وقد حقق التمرد المكابي تطورًا كبيرًا تمثل في استقلال أورشليم السياسي عن الامبراطورية السلوقية. ويبدو أن سياسة السلوقيين المعادية لمصر مرت بأول أزماتها عندما أصر أنتيوخوس الرابع على أن اليهودية الهيلينية في فلسطين تتبع النمط الهيليني لأنطاكية لا الاسكندرية. ويقال إنه أرسل حملة تأديبية إلى أورشليم لاعتقال الموالين لمصر فيها، مما أدى إلى ارتماء أورشليم في أحضان المكابيين الذين ظلوا لبضع سنوات يتزعمون تمردًا مواليًا لمصر مما أدى إلى تشجيع الطوائف الدينية المحلية ونشأة نمط مركزي من الهيلينية. و رد أنتيوخوس الرابع على مقاومة أورشليم بحظر كل أشكال الممارسات الدينية التي تتنافى مع ديانته. وكانت إجراءاته قمعية لطقسي الختان وعبادة السبت اليهوديين. وواصل المكابيون تشجيعهم للعصيان والعنف ضد السلوقيين، وهو ما يتم تقديمه في التراث كمحاولة لحماية الدين والعادات من الإغريق الغرباء الوثنيين. واعتبرت الثورة على الامبراطورية السلوقية من الأعمال الوطنية. ومع أنه ليس من المستبعد أن تكون الثورة المكابية قد نشبت بتحريض من المصريين في الاسكندرية فإن أهم عناصرها وأكثرهم ولاء كانوا من حلفاء مصر من الرومان ممن اتجهوا بعيونهم شرقًا لدعم سيطرتهم على التجارة في المتوسط بعد هزيمتهم لفينيقيي قرطاجة. وربما تمكن المكابيون من تحويل حملة أنتيوخوس التأديبية على أورشليم إلى قضية ارتبطت

فى التراث اللاحق بالتحرر الوطنى، وقامت أول دولة محلية فى تلك المنطقة فى سنة ١٦٥ ق. م، إلا أنها كانت لاتزال تفتقر إلى التعريف الصحيح؛ إذ لم تكن أمة، ولم يسيطر المكابيون على فلسطين ولم يكونوا مستقلين تماماً عن سيادة روما.

والى أن نشبت الحرب بين أنتيوخوس الرابع والمتمردين فى سنة ١٦٧ لم تكن الامبراطورية الهيلينية والنزعة الهيلينية بصفة عامة معادية للموروثات الدينية المحلية، بل على النقيض من ذلك، فكان المقدونيون يشاركون سابقيهم من الفرس فى المفاهيم العالمية عن النزعة الإنسانية والإيمان الشديد بالمقدسات. وساعدت هذه الرؤية العالمية على التسامح إزاء مختلف الأنماط الدينية باعتبارها مجرد صور إقليمية ومحلية لعقيدة واحدة، وكانت هذه العقيدة عالمية وإن لم تكن توحيدية تماماً.

وهناك تنافس سياسى وجغرافى حول السيطرة على فلسطين اتخذ أبعاده الدينية والحضارية لدى الكتّاب الذين جاءوا بعد ذلك بقرنين من الزمان، فقد كتب جوزيفوس نفسه بعد تدمير أورشليم على يد الرومان فى وقت كان معنى التراث الدينى عنده يمر فيه بمراجعة جذرية، ودعم جوانب من التراث والعقيدة ترى فى جوهر التراث عداء للتسلط الأجنبى، وهنا وقع أنتيوخوس ضحية للدعاية، فقد ارتبط كل ما كان إغريقيًا بالقهر والعسف، واتخذ المكابيون هوية سياسية تتحدد بدرجة الولاء لإله فلسطين المحلى يهوه، وهذا هو ما غير مفهومنا عن التوحيد اليهودى كعبادة للإله الواحد الحق، فيتم تقديم أورشليم وكأنها تدعى الهيمنة المطلقة، وفى هذا السياق الذى ينعكس فى نشأة التراث فى أسفار المكابيين اتخذت المجموعات الرئيسة للتوراة العبرية شكلها المحدد.

الفصل التاسع

المؤرخون واختلاق التاريخ

١. شخصية داود التاريخية ومشكلة الخلود

إن الجدل التاريخي الدائر حاليًا حول دور القرن العاشر قبل الميلاد وطبيعته في تاريخ فلسطين يعد تنويعة على السؤال القديم الذي يطرحه معلمو الفلسفة على طلابهم ويتعلق بما إذا كان هناك صوت شجر يسقط في الغابة إذا لم يكن هناك من يسمعه. وأكبر مشكلاتنا مع تدوين تاريخ القرن العاشر هي أن التاريخ لا يدون بدون شواهد. وهذا القرن من تاريخ فلسطين يشبه في صمته عن أورشليم والممالك صمت يهوه وهو يمر أمام النبي إيليا في حوريب. وما أن ندرك جهلنا في هذا المجال نصبح مهيئين لمعرفة ما تتوفر لدينا الشواهد عليه وما نعرفه عن تاريخ فلسطين المبكر.

ونسعى في هذا الفصل إلى تناول مسألة صفة التاريخية بصورة مباشرة. فنعالج مشكلتين أولاهما مشكلة القرن العاشر و«المملكة المتحدة»، والأخرى مشكلة السبي والعودة؛ الأولى ليس لدينا سوى أقل القليل من الشواهد عليها، بينما تتوفر عن الأخرى شواهد لا حصر لها. وقد سبق أن تناولنا هاتين القضيتين في معرض حديثنا عن مختلف العصور المحورية في تاريخ فلسطين. وفي هذا الفصل، سنتناولهما من خلال التساؤل عن مدى إمكانية الاستعانة بقصص العهد القديم في تدوين تاريخ لفلسطين؛ والى أي مدى تتعامل أساطير العهد القديم مع ماضٍ تاريخي؟ وهل تمدنا بشواهد يمكن أن نستعين بها في إعادة تصور الماضي؟

على خلاف المشكلات المتعلقة بتاريخية بعض الموروثات التي سبق أن تناولناها، نجد أن مشكلة المملكة المتحدة والقرن العاشر (بما في ذلك عهود شاؤول وداود وسليمان في حكم فلسطين موحدة) لا ترتبط بصورة مباشرة بالزعم بأن القصص الشيقة التي تدور حول هؤلاء الملوك وتوليهم للحكم تعد تواريخ حقيقية. وهو زعم له من يروج له بالطبع، ولكنه لا يتخذ مكانة محورية في مناقشة مشكلة التاريخية. وجمال هذه القصص وقوتها

أمر معترف به دائمًا. وهناك من يرون ضرورة افتراض أنها تصور التاريخ. فيفترض أنها ضرورية لترسيخ جذور إسرائيل كدولة تضم كلاً من دولتي يهوذا وإسرائيل في المرتفعات في العصر الحديدي، كما يفترض أنها مفهومة ضمنًا في وجود أسرة حاكمة داودية وفي قصص السبي والعودة.

والحقيقة أن تناول تاريخ العصور الأخرى - منذ عصر الآباء المؤسسين وحتى عصر القضاة - يتخذ من عصر المملكة المتحدة هدفًا لدورها كروايات عن الجذور. فهي تعد جذورًا لما يعرف بإسرائيل المملكة المتحدة وعاصمتها أورشليم مما جعل مثل هذه القصص التي تتناول الجذور تبدو وكأن لها معنى. وحتى في أحدث الكتب التي تتناول تاريخ إسرائيل تستخدم المملكة المتحدة كحد فاصل تاريخي داخل رواية العهد القديم، ويعزى ما سبقها إلى ما قبل التاريخ أو يدرج ضمن الأدب الشعبي. ومع ذلك فمن المعتقد أننا منذ عصر شاؤول فصاعدًا نقترب من الواقع التاريخي لدرجة أن المؤرخين النقاد قنعوا بإعادة صوغ روايات العهد القديم.

لا شك أننا هنا أمام بعض من أعظم قصص العهد القديم بل العالم، مما حدى بالبعض إلى اتخاذها دليلاً على اقترابها من الأحداث التي تحكيها ومما راق للباحثين وصفه بأنه عبقرية ذلك العصر الذهبي في كتابة التاريخ. وكان من المعتقد في القرن التاسع عشر أن التراث القصصي في العهد القديم دوِّن في أربعة عصور مختلفة: في القرنين العاشر والتاسع، وفي القرن الثامن، وفي القرن السابع، وفي القرنين السادس والخامس. وتم إدراج قصص تولي داود للعرش والروايات المتعلقة بخلافته ضمن أقدم هذه الموروثات. وتبعًا لقواعد الأدلة في القرن التاسع عشر، كان يعتقد أن روايات شهود العيان أو الروايات شبه المعاصرة لها قيمة أكبر من المصادر الثانوية، باعتبارها شواهد على الأحداث التاريخية. وتوصف هذه القصص بأنها كتبت داخل بلاط داود نفسه، وكان مجرد زعم الكاتب بأنه عاصر «الأحداث» المروية كافيًا لقبولها كتاريخ.

بعض ما ورد في تلك الروايات لم يُقصد به أن يلقي كل هذا التصديق. وذهب بعض باحثي العهد القديم إلى أن ربط العهد القديم بالإيمان الديني يضفي صدقًا على أشد الافتراضات خواء. ومنذ بضع سنوات مضت، تم تحديد شخصية واضع بعض من أقدم حكايات أسفار موسى الخمسة - وهو كاتب تم اختلاقه في القرن التاسع عشر - بأنه كان امرأة من أسرة داود. وكانت جدة هذا الزعم كافية لكسب تأييد الصحافة الشعبية. بل إن بعض الباحثين صدق هذا الادعاء الزائف لمجرد «جمال» البلاغة التي كتبت بها.

وفى حين لم يكن لمثل هذه المزاعم ما يؤكد أصالتها، كانت هناك مزاعم أخرى لا تقل بلاهة قامت على أسس علمية. فجرى الزعم بأن قصص ثراء سليمان الأسطورية ليست أسطورية فى مجملها. وروايات العهد القديم تصبح فى نظر البعض على الأقل مقبولة كتاريخ لأنها تصور سليمان بصورة تشبه تلك التى كان ملوك الدول الكبرى كمصر وأشور وبابل يحبون أن يوصفوا بها. ومن بين هذه الروايات التى تدور حول الثراء الفاحش زعم عيزرهادون بأنه جدران قصره كانت مكسوة بطبقة من الذهب. إلا أن شطحات الخيال لا تصنع تاريخًا. وقد نرى فى وصف عيزرهادون المجازى قوة، إلا أننا نشك فى أن يكون هناك فى التاريخ من كان يكسو جدران قصره بالذهب حتى وإن كان فى جلال عيزرهادون. على أية حال لابد من الإبقاء على شطحات الخيال والخوارق فى القصص! إلا أنها لا تقوم دليلاً على «العادات القديمة» على الإطلاق، بل ليست سوى موتيفة أدبية قديمة تسللت إلى حكايات هوميروس وشهرزاد. وقصص العهد القديم التى تدور حول ثراء سليمان الشديد تشبه القصص التى تحكى عن حكمته. فبعد أن نظم سليمان ثلاثة آلاف مثل كلاحقته العربية بحكاياتها الواحدة بعد الألف، «كانت نشائده ألفًا وخمسًا» (الملوك الأول ٤: ٣٢).

وهناك ادعاء آخر بالتاريخية لا يقل عن سابقه بلاهة قال به الأثريون منذ جيل مضى. وكانت وجهة النظر الأصلية فيه بسيطة، أما تأكيدها فكان ذا طابع درامى. وهو يربط بين الوصف الموجز الذى ورد فى سفر الملوك الأول (٩: ١٥) لسليمان وهو يبنى أسوار الحصون لبلدات أورشليم وحتسور ومجدو وجيزر وبين بوابة وحصن تم الكشف عنهما فى موقع حتسور القديم بشرق الجليل. وكان قد تم اكتشاف بوابة شبه معاصرة فى مجدو؛ وهى مشيدة بطراز معمارى مشابه، وقطعت كتل أحجارها الضخمة بنفس الأسلوب. وفى حين لم يتم العثور على شئ يرجع إلى تلك الحقبة فى أورشليم فقد قامت بعثة انجليزية بالتنقيب فى موقع جيزر بأوائل القرن. وتم العثور على بوابة مشابهة تمامًا فى الموقع ولكن تم تجاهلها بعد أن تم ربطها خطأ ببناء يرجع للعصر الهيلينى. وفى سنة ١٩٦٦، قررت بعثة التنقيب فى جيزر البحث عن النصف الآخر المفقود من بوابة جيزر. وكان مؤلف هذا الكتاب من بين أعضاء الفريق الأثرى الذى عثر على هذا البناء بجيزر فى سنة ١٩٦٧. وعلى الرغم من بذل جهود مضنية للعثور على هذه البوابة والربط بينها وبين نظيراتها فى كل من مجدو وحتسور، بدا واضحًا قبل أن نبدأ الحفر أنها كانت «بوابة سليمانية» معاصرة لسائر «بوابات سليمان» فى كل من مجدو وحتسور؛ وهو ما أكده شكل البوابة ومقاييسها. وسرعان ما بدأ تعديل المدن وتواريخ الطبقات الأرضية فى ثلاثة مواقع كبرى فى ضوء فقرات من العهد القديم

«تأكدت تاريخيًا». وكان لهذا التأكيد المفترض لتاريخية أنشطة سليمان المعمارية تأثيره على مفهومنا لهذه المواقع وتحديد تواريخها، كما أدى بالعديد من المؤرخين والأثريين إلى التأكيد على المكانة الحضارية والمادية والسياسية لما يعرف «بالمملكة المتحدة».

وبدأت هذا التلفيقات في التداعي عندما كشفت الفرق الإسرائيلية عن بوابات أخرى مماثلة في القطاع غير الإسرائيلي من أشدود وفي موقع لكيش بجنوب الغور. وحدد الباحثون تاريخها بعد ذلك بمئة سنة وأرجعوها إلى حقبة أثرية مختلفة تمامًا عن بوابات حتسور ومجدو وجيزر. وفي غضون سنوات، تحولت تسمية «بوابات سليمان» إلى ما يعرف «ببوابات سليمان». وبتراكم المعلومات بدأ المؤرخون في النزول بمملكة شاؤول وداود وسليمان و«امبراطوريتهم» إلى مستوى «مشيخة قبيلة». ولايزال الجدل محتدمًا بين الأثريين الميدانيين حول مسألة إرجاع تاريخ هذه البوابات والعمارة «التذكارية» إلى فلسطين القرن العاشر ثم إلى القرن التاسع قبل الميلاد، ولكن يبدو واضحًا أننا نفتقر إلى تحديد دقيق لتاريخ تلك الحقبة.

في صيف ١٩٩٣، تم العثور على شقفة من عمود حجري يحمل نقشًا في موقع تل دان بشمال فلسطين. ويشير النص بين سطوره إلى ما يعرف «بملك إسرائيل»؛ كما يحمل الأحرف «... ك بيتدود». وسرعان ما قرنت الأحرف بعبارة «ملك بيتدود» (ملك بيت داود)، وترجمت بمعنى «ملك أسرة داود». وتم تحديد تاريخ النقش بأوائل القرن التاسع قبل الميلاد. واعتقد أنه يروي وقائع معركة ورد ذكرها في سفر الملوك الأول (١٥: ١٦–٢٠)، أي «حدث» يعود إلى سنة ٨٨٣ ق. م. وكان هذا النقش الجديد أقدم إشارة وجدت إلى ملك لإسرائيل وإن لم يتحدد اسمه، وزعم البعض أنه يمثل دليلاً قاطعًا على أن داود العهد القديم كان شخصية حقيقية وأنه مؤسس مُلك يهوذا بأورشليم. واحتفت الدوريات العلمية والصحافة والمجلات الشعبية بهذا الكشف بحماس بالغ.

على أية حال كانت هناك مشكلات تتعلق بالكشف – بقراءة النص وتحديد تاريخه وترجمته – وهي مشكلات لم تحل بعد. وبدت المصاعب واضحة بمجرد نشر صورة فوتوغرافية جيدة للنص. وكان بعضها عاديًا بالنسبة لمعظم الكشوفات الجديدة، خاصة تلك استقبلت بضجة وحماس مفرطين. وظهرت أوصاف متباينة لكيفية اكتشاف النص ومكان العثور عليه. فذهب البعض إلى أن تحديد تاريخ السياق الأثري يبدو مبكرًا؛ بينما رأى بعض آخر أن شكل الكتابة يعود إلى فترة لاحقة على التاريخ المفترض بقرن أو أكثر، وربما إلى القرن الثامن أو أوائل السابع. وكانت قراءة «...ك» بكلمة «ملك»

مجرد حدس بالطبع. فليس في النقش ما يحتم ربط كلمة بيتدود مباشرة بأورشليم ويهوذا. فربما كان يشير إلى اسم مكان أقرب كثيراً إلى بيت دان.

وكما في العديد من أسماء الأماكن يمكن ترجمة الجزء الأول من الاسم بيت بمعنى «بيت»، أي الأسرة التي تحكم البلدة. وقد يترجم بمعنى «معبد» خاصة عندما يتم ربطه بلقب إله أو إلهة، وهو ما نصادفه بين أسماء أماكن في فلسطين مثل بيت إيل (معبد إيل) و بيت داجون (معبد داجون) بقصة شمشون.

والجزء الثاني من الاسم في نقش تل دان هو دود؛ وهو بلا شك يمثل هجاء اسم بطل العهد القديم داود في الكتابة العبرية المبكرة. ومع ذلك فإن «داود» اسم غير مألوف. فهو لا يرد في العهد القديم إلا كاسم علم لهذه الشخصية وحدها. كما يرد كلقب لأحد الآلهة (دود، دوده) في نقش آخر يرجع للقرن الثامن وهو نصب ميشع في ما وراء نهر الأردن. و دود ليس اسم إله؛ ولكنه قد يكون لقبًا لإله بمعنى «المحبوب»، وهو ما نجد له أصداء في العديد من مجازات العهد القديم. وفي نصب ميشع يبدو أنه يستخدم كلقب مقدس ليهوه إله فلسطين القديم واسم الرب في العهد القديم؛ وهو ما أدى بالبعض إلى افتراض أن الاسم بيتدود بنقش تل دان يشير إلى مكان يسمى «معبد دود» بالقرب من تل دان بشمال فلسطين. ولو كان المقصود هو أن نفهمه بمعنى «أسرة دود الحاكمة» لأعطانا النقش دليلاً على وجود «بيت داود» في زمن النقش. إلا أنه لا ينبئنا بشيء عن شخص يسمى داود باعتباره مؤسس تلك الأسرة الحاكمة في حقبة أسبق.

على أية حال فحتى هذا التفسير الخطأ يقرأ النص في ضوء الأفكار العامة عن العهد القديم. وعندما ننظر إلى الطريقة التي ترد بها كلمتا «بيت داود» في العهد القديم نجد أنه من الصعب فهمها كإشارة إلى شخصية تاريخية تسمى داود. فالعهد القديم لا يستخدم مصطلح «بيت داود» بنفس الصورة التي يستخدم بها الانجليز مصطلح «بيت ستيوارت» The House of Stuart، أي بالمعنى المحدد لكلمة «أسرة حاكمة» dynasty. فمصطلحا «بيت شاؤول» و «بيت داود» في العهد القديم يردان في الغالب في إشارة إلى ولاية البطل نفسه وفي حياته (كما في صموئيل الأول ٢٤-٢٦ مثلاً). كما نجد مصطلحات من قبيل «بيت يوناتان» على الرغم من عدم وجود قصة ليوناتان باعتباره رأس أية دولة. فمصطلح «بيت داود» في العهد القديم يتخذ المجاز السردي للسيادة. فهو يشير إلى كل ما ينتمي إلى أحد القواد فيما يشبه الإشارة إلى «الأسرة» في كورسيكا وصقلية حتى العصور الحديثة و«بيت أب» («السيادة» وحرفيًا «بيت

الأب») في إسرائيل القديمة. فهذه اللغة الخيالية عن الأسرة –«الأخ» و «الابن» و «الأب» و «الخادم» وغير ذلك– تستخدم تسميات مستعارة من لغة تعكس الالتزام الشخصي والثقة. فهي تستخدم للتعبير عن مختلف صور الالتزام والوفاق والولاء. فيشار إلى داود مثلاً في قصة العهد القديم بكلمة «ابن» شاؤول و «أخي» يوناتان. ويوصف شاؤول بأنه «أبو» داود. وفي قصص العهد القديم التي تتعلق بما يعرف بالملكة المتحدة نجد ارتباطًا وثيقًا بين «بيت داود» و «بيت يهوه» (أي هيكله). والحقيقة أن مؤسس «بيت داود» هو يهوه. و «بيت داود» الأبدي ليس أسرة حاكمة لشخص يدعى داود؛ بل هو هيكل يهوه بأورشليم؛ أي أن بيتكود تعني «معبد المحبوب». أما داود فهو بطل رمزي. ففي قصة الجذور التي تدور حول تأسيس الهيكل، نجد أن دور داود يعبر عن الثقة والآمال والوعود التي علقها أهل أورشليم بعد ذلك بعهود طويلة على هيكلهم.

وبنشر شقف أخرى من النقش أو النقوش ذات الصلة، زادت صعوبة تأكيد القراءة الأصلية. وبينما زاد اقتناعي بأن الشقف المنشورة تنتمي فعلاً لا إلى نقش واحد، بل إلى نقشين مختلفين، عثر باحثون آخرون على أدلة أدت بهم إلى القول بأن النقشين زائفان. وهي قضية لاتزال عالقة دون حل في انتظار تحقيقات هيئة الآثار الإسرائيلية.

وطالما أنه ليس هناك تاريخ مستقل لفلسطين، فليس هناك إلا القليل مما يمكن أن نبني عليه تاريخًا لإسرائيل. ويرى البعض أن هناك ما يدعو لتصديق قصص الملكة المتحدة باعتبارها كيانًا تاريخيًا. فهي ضرورية للتماسك التاريخي على أية حال. وهؤلاء لا يداخلهم الشك في وجود دولتي إسرائيل ويهوذا في فلسطين القديمة. وقصة شاؤول وداود وسليمان في العهد القديم تبدو في نظرهم كقصة ضرورية تحكي عن جذورهم. وقد حقق هذا النوع من الآراء حول شخصيات العهد القديم ذيوعًا كبيرًا، لا عن داود وحده، بل عن موسى وعن آدم وحواء أيضًا. فيمكن دائمًا القول بأنهم لو لم يكن لهم وجود لكان علينا أن نختلقهم اختلاقًا. وهو رأي لا يستند إلى منطق – فسادة المرتفعات والديانة التي تتضمنها العهد القديم والجنس البشري لابد أن يكون لها جميعًا مؤسسون! بل يستند إلى التوقعات الرومانسية التي تداعبنا عن التاريخ. فكل الكيانات الكبرى في حاجة إلى جذور. وإذا كان هناك مثال لقصة تم الاعتراف بها كتاريخ لأننا في حاجة إليها فهي قصة داود المعقدة. وإذا لم يكن هناك ما يسمى بالملكة المتحدة لما كان هناك ما يعرف بإسرائيل التاريخية بمفهوم العهد القديم. ونفس فكرة ما يسمى «بتاريخ إسرائيل» تعد افتراضًا مسبقًا بأن الملكة المتحدة كان لها

وجود فعلي. لكن هذا أيضاً معناه القول بأنه إذا لم يكن هناك ما يعرف بالملكة المتحدة لكان لابد من تغيير فهمنا للعهد القديم.

وربما أمكن لنا أن نعيد النظر نقدياً في مفهومنا عن عهد حكم شاؤول، أو فيما إذا كان داود على تلك الدرجة من العظمة كما تصوره القصص. وقد نتساءل عما إذا كان علينا أن ننظر اليهم كمشايخ قبائل لا كملوك. وقد يداخلنا الشك فى أن يكون سليمان قد شيد هيكله فى أورشليم فعلاً. فربما يكون قد جدده فقط، أو ارتبط به بصورة أخرى. وربما لم تكن أورشليم هى التى كان لهيكلها مكانة فى التاريخ، بل مدينة أخرى. وقد بذل العديد من الباحثين جهوداً لتغيير القصص لإغرائنا لتصديقها أكثر وأكثر. والشك فى تاريخية ما ورد فى العهد القديم معناه التشكيك فى مشروع علم آثار العهد القديم برمته.

والسؤال اليوم هو: هل العهد القديم فى قصصها تتحدث عن الماضى بأى صورة من الصور؟ إن العهد القديم لا تغالى فى وصف أمجاد داود. والقضية ليست أن سليمان لم يكن على ذلك القدر من الثراء كما تصوره القصص. ونحن لا نتعامل مع قضايا الشك فى المبادئ الأساسية. فالحقيقة أنه لا مكان للتشكيك فى المناقشة، فهو مضلل فى الغالب. والنقطة التى ينبغى إدراكها هى أن قصص شاؤول وداود وسليمان فى العهد القديم لا شأن لها بالتاريخ على الإطلاق، وأن التعامل معها باعتبارها تاريخاً يعد إساءة لفهمها.

وإذا قدر لأحد أن يدون تاريخاً لفلسطين القديمة فى الحقبة التى يحلو لباحثى العهد القديم أن يضعوا فيها شاؤول وداود وسليمان لقدم صورة تختلف تماماً عن تلك التى تقدمها العهد القديم. وذلك لا لأن «العهد القديم على خطأ»، بل لأن العهد القديم ليست تاريخاً. ومقارنة قصص داود فى العهد القديم بفلسطين فى أوائل العصر الحديدى تشبه مقارنة قصة جلجامش بأوروك فى العصر البرونزى أو أخيل بماسيناى القديمة أو آرثر بانجلترا بأوائل العصور الوسطى. ولا تقتصر القضية هنا على عدم وجود شواهد لفهم هذه القصص كروايات دقيقة عن ماضى الأمة. فالقصص والتاريخ يتعاملان دائماً مع عوالم مختلفة تمام الاختلاف. وهو ما يصدق على القصص القديمة والحديثة على السواء. فسواء أكنا نتعامل مع هوميروس أو العهد القديم أو ملاحم العصور الوسطى، فالبحث عن عصر بطولى تاريخى لابد أن يحبط آماله. ومثل هذه الحقبة الرومانسية توضع دائماً فى عصر سابق على بدء التاريخ؛ وصدقها وملاءمتها لأية ثقافة (لاحقة) يجعل هذه الموروثات تبدو خيالية. والخيال هو اختلاق حملة التراث.

وهو يأسر قلوب قرائه وألبابهم؛ وهو يصقل المشاعر ويخلق عالمه الخاص وفقًا لقواعده.

أشرنا فى تاريخ فلسطين الذى سبق أن قدمناه فى هذا الكتاب إلى أنه ليس هناك مكان فى التاريخ لما يعرف بالمملكة المتحدة أو لملوك كأولئك الذين تقدمهم قصص شاؤول وداود وسليمان فى العهد القديم. وتعد الحقبة المبكرة التى تضع الموروثات رواياتها فيها عالمًا خياليًا من الماضى السحيق، ولم يكن لها وجود بصورتها هذه. ففى عالم الواقع الذى نحياه لم يكن هناك سوى عدد قليل من القرى المتناثرة يسكنها الفلاحون فى كل أنحاء مرتفعات يهوذا؛ ولم تكن تضم فى مجملها أكثر من ألفين من السكان. وكان قطع الأخشاب والمراعى مجرد إمكانات ثانوية. ولم يكن ثم مجال لمملكة يعتلى عرشها ملوك كشاؤول أو داود، لأنه لم يكن هناك عدد كافٍ من البشر. فلم تكن هناك دولة كدولة يهوذا بعد، وليس هناك ما يدل على وجود أية قوة سياسية فى أى مكان من فلسطين تطورت إلى حد يمكنها من توحيد مناطقها. فكانت فلسطين فى ذلك الوقت أقل توحداً مما كانت عليه لما يقرب من ألف سنة. ولا مجال للحديث تاريخيًا عن أورشليم فى القرن العاشر. وإن كان لها أى وجود فقد كانت لاتزال على بعد قرون من القدرة على تحدى أى من عشرات البلدات المستقلة والأقوى فى فلسطين، ولكان عليها أن تدخل فى تنافس سياسى واقتصادى من أجل السيطرة على غابات مرتفعات يهوذا ومراعيها التى كانت تضم بلدات أكبر وأفضل موقعًا بكثير، خاصة لكيش على السفوح الجنوبية. ومن بين مناطق التلال الريفية المتعددة لم يكن هناك ما يشكل كيانًا موحداً سوى التلال الوسطى الواقعة بين أورشليم ووادى يزرعيل. وفى أوائل العصر الحديدى لم تتمكن هذه المنطقة إلا من إقامة كيان سياسى هرمى يتألف من كيانات سيادية صغيرة لا طاقة لها على التطور إلى دويلة، وظلت تسيطر على أفضل بقاع هذه المنطقة لفترة لا تقل عن قرنين ونصف القرن بعد الحقبة التى يحلو للبعض أن يضعوا داود فيها.

كانت أورشليم بلدة سوق صغيرة سادت على وادى أيالون طوال العصر البرونزى، وكانت علاقتها بيهوذا هامشية. وقد اتخذت فى البداية شكل مدينة تكاد تصل إلى مكانة عاصمة دولة فى أواسط القرن السابع. وبعد سقوط لكيش، تمكنت أورشليم من مد اهتماماتها المالية إلى مرتفعات الجنوب والسيطرة استعماريًا على معظم بقاع يهوذا بعد أن اتخذت دور الدولة التابعة للأشوريين على حافة الامبراطورية. وكانت مهمتها الأولى فى إطار هذا الدور أن تكون سوقًا لمنتجى الزيتون اليهوذيين. فكانت تنقل هذه السلعة القيمة إلى مراكز التصنيع الأشورية فى عكا على ساحل فلسطين.

ولم يكن هذا الدور ليعطى أورشليم أية سيادة على فلسطين، ولم يتمكن من إقامة مراكز سيطرة على المرتفعات الفلسطينية سوى شكيم وحتسور اللتين تقعان فى سهول المرتفعات ذات الخصوبة الفائقة. وكانت السيادة لبلدات المنخفضات والسهول الساحلية كغزة وعسقلان ويافا وعكا ومجدو وتانغ وبيت شان و دان وأراد وبئر سبع وأريحا. وظلت أورشليم عاجزة عن الحفاظ على دورها الآخذ فى الاتساع - زاد تعداد سكانها فيه إلى ما يقرب من ٢٥٠٠٠ نسمة - لما يزيد على نصف قرن. وفى أوائل القرن السادس قبل الميلاد، كانت المدينة قد فقدت استقلالها تماماً، حيث تم ترحيل ملكها وبدأ البابليون فى إعادة توزيع سكانها.

وبينما يصعب تقدير حجم الدمار الذى حاق بأورشليم ومدى خروجها من هذه الكارثة فإن ازدهارها فى العصر الفارسى يبدو بطيئاً ورخاءها متواضعاً. وفى أوائل العصر الهيلينى، كانت السامرة هى الوحيدة من بين مراكز المرتفعات التى استقبلت النازحين من مقدونيا وليست أورشليم. وكانت السامرة هى البلدة التى سادت ريف المرتفعات حتى الربع الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد حين وقعت أورشليم فى أيدى الثوار المكابيين وساندت ثورتهم الناجحة على أنتيوخوس الرابع. ولم تتمكن أورشليم من أن تصبح مركزاً دينياً وسياسياً لكل فلسطين ولأول مرة فى التاريخ إلا فى القرن التالى وقبل غزو بومبى للمنطقة لصالح روما. وهناك من رأى صورة كل من داود ويوشيا فى شخصية يوحنا هركانوس، وهو أحد الملوك الحشمونيين فى تلك الحقبة، وكان الملك الحكيم سليمان صورة عبرانية من الاسكندر.

وتعكس قصص العصر الذهبى للملكة المتحدة طموحات أورشليم فى ظل المكابيين. ويصعب الرجوع بصورة هذه المملكة التى كانت تدار من أورشليم فى التاريخ إلى فترة أسبق من تلك التى أصبح لقصة أسرة داود الخالدة وملوكها الأربعين فيها جمهور يتلقاها. ولا شك أن قصص المملكة المتحدة تقدم لنا أسطورة جذور لدولة إسرائيل المنكوبة التى آل مصيرها إلى الدمار والترحيل على يد الأشوريين والبابليين. ولا شك أيضاً فى أن علاقة فلسطين الأولى بالامبراطوريات الأشورية والبابلية والفارسية وتفاصيل التاريخ الملكى لكل من السامرة وأورشليم تقدم إطاراً لهذه الرواية ذات الدوافع السياسية واللاهوتية عن زوال مجد السامرة وأورشليم والتى تطالعنا فى أسفار صموئيل والملوك. فالقصة التى وردت بالإصحاح ١١ من سفر الملوك الأول - وهى قصة اعتراف سليمان بآلهة زوجاته السبعمئة ومحظياته الثلاثمئة - هى التى تقدم لنا تفسيراً لاستمرار عبادة آلهة كعشتارت وشموش ومولخ فى فلسطين. كما تمدنا

بأساس لاهوتى واضح لتحول قصة سفر الملوك الثانى عن العصر الذهبي لمجد داود إلى عصر تقلصت فيه مكانة أورشليم.

وتحتفظ القصة الموازية التى وردت بالإصحاحين ٩ و١٠ من سفر أخبار الأيام الثانى بصورة رعوية لحكم سليمان إلى حد النص صراحة على أن زوجة سليمان ابنة الفرعون لم تدنس الهيكل (أخبار الأيام الثانى ٨: ١١). ولم تكن امبراطورية سليمان التى امتدت من مصر إلى الفرات (وشملت حماة وتدمر المركزين التجاريين السوريين الكبيرين) توازى امبراطورية داود من حيث الضخامة والمجد وحسب، بل إن هذه «المملكة المتحدة» هى التى قدمت الصورة المثلى «لإسرائيل الحقيقية». وكان «زوال المجد» فى تنويعة سفر الملوك الثانى هو السمة الوحيدة للمملكة الشمالية بالنسبة لأخبار الأيام. وكانت إسرائيل هذه زائفة وشريرة فى نظر مؤلف هذه التنويعة التراثية. وأصبحت يهوذا هى ما تبقى من عصر إسرائيل الذهبى حيث تتحول «إسرائيل الجديدة» إلى «كل إسرائيل». ويوصف الحكم الإلهى بأنه يهبط على الدولة حسب صلاح كل من ملوكها. وعلى خلاف سفر الملوك الثانى أيضًا لا تنتهى تنويعة أخبار الأيام بدمار أورشليم ولا بنفى أهلها. بل تنتهى هذه التنويعة الروائية بالتطلع إلى إحياء الهيكل والأهالى فى عهد قورش. وعلى خلاف قصة الملوك الثانى، يقدر لهيكل داود وسليمان أن يولد من جديد. وفى هذه النهاية التى ينتهى بها أخبار الأيام ويتصل بعزرا نرى القصة كلها من منظور إعادة الرب لمجد إسرائيل الزائل.

وفى هذه القصة أيضًا – كما فى تصوير الملوك الثانى ليربعام وأخاب كملكين شريرين – نجد المرجع التاريخى الحقيقى للرواية؛ فهو ليس فى الماضى السحيق، بل فى ماضى المؤلف القريب وفى حاضره. ويعكس تخلى الشمال عن بيت داود فى أخبار الأيام نبذ السلوقيين لخلفاء الاسكندر الحقيقيين، أى بطالمة مصر. وكان أنتيوخوس الرابع بسوريا هو أخاب التاريخ. فقد أتى إلى إسرائيل بآلهة زائفة، ودنس ولاء الشعب ليهوه. وبإعادة تكريس هيكل أورشليم فى سنة ١٦٤ ق. م. يعود يهوه «للسكن» فى إسرائيل. وهذه هى نقطة التحول التى تعكسها قصة أخبار الأيام حيث يتجدد الوعد الذى بذل بيت داود فى أعمال خادم يهوه ومسيحه قورش الملك الفارسى الشهير. وهذا النطاق السياسى الأكبر فى العالم الهيلينى فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد هو الذى وجهت اليه الملاحم القومية فى أسفار صموئيل والملوك.

والعلاقة بين الروايات التراثية من النوع الذى يطالعنا فى العهد القديم والتاريخ هى علاقة شديدة التعقيد. فالمنطقية أو الصدق أو أى جدل يسعى لبيان أن حدثًا ما فى

قصة ما يمكن تصديقه لا يساعد كثيراً على تمييز القصص القديمة عن الخيال القديم، ولا على الاستعانة بالمعجزات والأفعال الإلهية كمعايير للخيال. وأعاجيب الأفعال الإلهية هي السبب في كتابة العديد من هذه الروايات وحفظها على أية حال. وعالم الراوى فى مفهوم الشرق الأدنى القديم عن التاريخ كان ينظر اليه دائمًا وكأنه شئ من خلق الإله – بما فى ذلك الأحداث التاريخية التى شكلت الحاضر. وأخيراً فإن فهم الحدث والزمن فى موروثات العهد القديم يختلف تمام الاختلاف عن تصورنا لهما. ويتركز اهتمام كل من كتّاب التاريخ وجامعى التراث فى حاضر المؤلف وأحداثه ولا يمكن أن يكون غير ذلك. فكان هؤلاء الكتّاب يحاولون التعبير عن مفهومهم عن عالمهم وعن موروثات الماضى المتاحة لهم. كما أن كتّاب العهد القديم لم يكونوا ناقلين لتراث وجد وانتهى؛ بل كانوا ينقلون تراثًا ويشكلونه ويختلقونه ويحفظونه. وكانوا يفعلون ذلك بالطريقة المألوفة لهم وبالأسلوب المنطقى فى نظرهم.

فقصص بناء الهيكل على يد داود أو سليمان أو قورش أو نحميا مثلاً (وانعكاس هذه القصص على التابوت وخيمة التيه والهياكل التى شيدها الآباء المؤسسون) كانت روايات أوجدت نمطًا من الملاءمة حول إعادة شعائر الهيكل فى سنة ١٦٤ ق. م. وكما شيد كبار زعماء ماضى إسرائيل بيتًا ليهوه لكى يسكن فى إسرائيل، تطلع كتّاب التراث إلى فهم إعادة تكريس الهيكل فى عهد الحشمونيين باعتباره الأداة التى يتمثل لهم الرب من خلالها. وكانت أفعال «التدنيس والتجديف» التى أقدم عليها من يعرف بأنتيوخوس الرابع تندرج تحت نفس الجرم سواء اقترفه سليمان من أجل زوجاته أو هارون وجيل التيه أو يربعام وأضرحة بيت إيل و دان الزائفة أو السامريون اللاحقون والمعاصرون. فكانت التيمة هى التى تمثل محور بناء التراث لا الحدث. فالتراث ليس سلسلة طولية من الأحداث أو العصور تتصل حلقاتها من خلال أنماط السبب والنتيجة كما علمتنا الكتب الدراسية عما ينبغى أن يكون عليه التاريخ. بل قدم التراث أنماطًا متكررة من العلاقات لتوجيه القارئ. وما العهد القديم إلا التيمات الكبرى للشعب باعتباره شعب الرب وليهوه كرب إسرائيل ولفهم الرب بوصفه إله رحمة ومغفرة ولتذكر أن إسرائيل الحقيقية والحكيم الحقيقى الذى يسعى إلى فهم ذاته والتقى الحق الذى يرى معنى حياته فى تدارس العهد القديم ليس سوى من يستمع لعبر التراث. فهى ليست عن الماضى.

إن الوحى بالعهد القديم سواء أنزل على عزرا أو موسى وسواء أنزل على جبل الرب أو فى حوريب وسيناء، فى قادش أو فى كشف فجائى فى الهيكل، يعكس السبل

العديدة التى تثبت وجود الرب معنا. فلدينا حكايات وموتيفات متنوعة ومعروفة لباحثى الحكايات الشعبية، ولكنها لا تحتمل إعادة بنائها تاريخيًا. ولدينا ثلاث قصص عن غزو أورشليم، أفضلها تلك التى تحكي عن زعامة داود. ولدينا سفاحان عملاقان مسؤولان عن موت جوليات. بل لدينا أيضًا شخصيتان مختلفتان باسم كل من شاؤول وداود وسليمان. ومع ذلك فهذه التنويعات تثرى التراث ولا تمثل إحراجًا له. وأى من قصص الوصايا العشر يمكن الاستغناء عنها دون خسارة؟ وأى من قصص الطوفان؟ وأى من صور عبور البحر؟ أم أن عبور إيليا وإليشع أو عبور يوشع هو الذى يمكن الاستغناء عنه؟

إن العهد القديم يعنى أى شئ إلا أن يكون تاريخًا. ومع أن العديد من الموروثات تبدو متنافرة أو غير مقبولة عندما تؤخذ هذه الروايات القديمة خطأ كتاريخ وعندما يتم قبول مضمونها كواقع تاريخى، فإن كلاً منها توقظ أصداء الأخرى وتخلق كلاً موضوعيًا.

٢. حالات السبى: المصادر التاريخية

إذا استثنينا تراث جذور إسرائيل، نجد أن هناك حقبتى قصص كبريين محددتين كان لهما تأثيرهما على مفهوم العهد القديم عن إسرائيل القديمة وشكلتا وصفها للماضى. فكانت حقبة «المملكة المتحدة» عصرًا ذهبيًا يضارع انجلترا القديمة فى عصر آرثر. وكانت تتمركز حول شخصية داود مؤسس بيت داود بأورشليم. وكان هذا هو الاسم التاريخى لحكام أورشليم فيما يشبه بيت عُمرى بالسامرة. و«بيت المحبوب» هذا لم يحى الهيكل باعتباره محور قصة إسرائيل القديمة وحسب، بل وجد فى القصص التى تحكى عن داود تصويرًا خياليًا لحكم يهوه الخالد لشعبه من فوق جبله المقدس صهيون. وكان هذا هو تراث إسرائيل الماضى، إسرائيل المفقودة.

ويتركز التراث الآخر على «النفى والعودة» فيما يمثل قصة جذور عن «إسرائيل الجديدة». وقصة الجذور هذه أسطورية بنفس القدر. فعلى غرار الموتيفات الأسطورية للعنقاء، يحملنا النفى عبر موت إسرائيل القديمة ليصل بنا إلى بعث إسرائيل الجديدة. ومن خلال موتيفات الموت والميلاد من جديد، تتخذ القصص مادتها فى رؤية العهد القديم عن الماضى. وقد أخفقت التواريخ النقدية المتعلقة بهذه الحقبة إلى حد بعيد. والشاهد على تاريخ هذه الحقبة التى تبدأ بسقوط أورشليم فى سنة ٥٨٦ ق. م. يشبه

شاهدنا على القرن العاشر. فقد سقطت أشجاره التاريخية في صمت ولا نعرف عنها إلا القليل.

كانت السياسة الاستعمارية السائدة في الشرق الأدنى القديم والخاصة بترحيل السكان تعد في المقام الأول سياسة «تهدئة». فكانت استراتيجية عسكرية استعانت بها الجيوش على مر التاريخ. والجيوش تغير المجتمعات في المناطق التي تدخلها. وهي تغيرات لا رجعة فيها. وبينما يقوم القواد العسكريون بسحق المقاومة التي تعترض جيوشهم الغازية فهناك اختلافات كبيرة في القدرة على فعل ذلك. والاختلاف لا يكمن في قسوة من يصدرون الأوامر أو رحمتهم. فهناك عوامل أخرى تلعب دوراً أهم. ومن العوامل التي لعبت دوراً في سياسات قواد أشور العسكريين التأمين والروح المعنوية والنظام لقواتهم، والخوف والرعب في الأراضي التي يتم غزوها كلما لقي الجيش مقاومة تحد من سيطرته على منطقة من المناطق، والقضاء على وحدة المجتمع والقيادة المحليين اللذين يبديان مقاومة للسياسة الأشورية، خفض حدة الكراهية تجاه القوات الغازية بتقديم الجيش في صورة عناصر تعمل على إحداث تغيير إيجابي، وتنمية الولاء والاعتماد على الإدارة الاستعمارية، وتحقيق الخطط القصيرة والطويلة المدى لضم الأراضي إلى الإدارة الاستعمارية عن طريق إعادة بناء النسيج الاجتماعي للبلاد المفتوحة بعد تدميره، وإمداد مناطق الامبراطورية الأخرى باحتياجاتها، وإمداد الجيش نفسه بما يحتاجه من قوات جديدة، وإيجاد احتكارات اقتصادية للتجار المهرة في مدن أشور، وأخيراً الإبقاء على دعم المجهود الحربي في الداخل من خلال تلبية حاجة المدن للعمالة الرخيصة والأرباح.

وكان سلوك الأهالي الذين يتم إخضاعهم لسيطرة الجيش وموقفهم منه له أهميته بالنسبة لنتائج هذه السياسات المعقدة. وكانت إعادة التوزيع المكثف للسكان والذي تضمنته سياسات الترحيل يمثل جريمة حرب قديمة تعرضت للإدانة والنقد قبل أن ينظم عاموس عوز قصائده بعهود بعيدة. وكانت «تهدئة» الريف من الممارسات التي دأبت عليها الجيوش منذ عصر الدولة القديمة في مصر بأوائل العصر البرونزي. ولم يكن قورش أول من تعلم من الاستعماريين أن أهدافه يمكن تحقيقها وبكفاءة أعلى إذا تمكن من تغيير مفاهيم من يغزوهم. فكان يمكن نشر الولاء عن طريق التلقين والدعاية. فكان يتم نشر الآراء التي تسعى لإقناع الناس بقبول ما يحدث لهم، بل بالترحيب به إن أمكن. وثبتت فعالية ربط الدعاية بالخوف. وكان إعدام «أعداء الشعب» و «الظالمين البائدين» أكثر فعالية من إقصاء زعماء الشعب وأعداء أشور. وتم اتباع سياسات

تهدف إلى عزل الشعب عن حكامه. كما ثبتت فعالية إعادة تفسير الواقع بهذه الصورة مع تنفيذ بعض أحكام الإعدام الانتقائية كتحذير من عواقب التمرد في فرض الولاء. وكان للجوء إلى الاستعباد والتهديد بالموت جوعًا وتشتيت الأسر نتائجه في إسكات أصوات الفكر الحر.

وتحولت حرب الحصار القديمة إلى هذا النوع من الحروب النفسية، فبذلت الوعود بتوفير الغذاء والماء والعمل على إعادة لم شمل الأسر التي تشتتت وتمليك الأرض وبعث الآمال في حياة جديدة. وكلها أشياء بعثت الإيمان بماضٍ جديد. وكان تقديم الجيش الغازي لنفسه كجيش تحرير يرتدي قواده مسوح الخلاص الكوني، من سمات الدعاية الاستعمارية.

وسبق أن رأينا كيف اتخذ أحمس فرعون مصر في القرن السادس عشر قبل الميلاد دور المخلِّص بطرده للهكسوس «المكروهين» من مصر. وكان يصورهم كدخلاء أجانب يقهرون الشعب. وبعد مئات السنين قام أحد القادة العسكريين الأشوريين بغزو قرية في لبنان (وهي منطقة لم يدخلها الجيش الأشوري من قبل) وقدم نفسه كمحرر للقرية حيث قضى على «اللص المتوحش» (أي زعيم القرية السابق) الذي ظل يقهرهم لمدة طويلة. وقام نفس هذا القائد بترحيل سكان بلدة أخرى بدعوى أنه يعيدهم إلى «وطنهم الأصلي» و «أرضهم الأولى» بعد أن طرد الظالمون أسلافهم منها. وأعاد البابليون بناء حران التي كانت مركزًا تجاريًا أشوريًا كبيرًا بشمال بلاد الرافدين. كما رأينا النقش التذكاري الذي يقول فيه الملك البابلي للأهالي إن سن إله حران القديم أمره بإعادته (أي الإله) إلى بيته في حران وبإعادة الأهالي إلى أوطانهم والى دينهم الحق بعد أن قضى عليه الأشوريون. والأهالي الذين اعتبروا أنفسهم «عائدين» كانوا في الحقيقة مرحلين من الجزيرة العربية وعيلام (أي أفغانستان) ومصر. وفي طريق العودة وعندما انهزم البابليون، خضعوا لنفس الدعاية من جانب الفرس حيث اتهموا بالتخلي عن «دينهم الحق» وبالسماح بتدمير الآلهة والمعابد. وكان يتم تصوير هزيمة البابليين بأنه ناتج عن غضب الآلهة بسبب البعد عن الدين. وكان الامبراطور الفارسي الجديد قورش يصور نفسه كحامٍ للدين في الامبراطورية ومحرر من استعبدهم البابليون. وحتى بابل نفسها كانت تصور بأنها فتحت بواباتها لجيشه ورحبت بدخوله. ولم يكن يهوه العهد القديم وحده هو الذي تبدى لقورش لإعطائه التعليمات فيما يخص شعبه، بل آلهة أخرى أيضًا. وبوصفه ملك الملوك الفاتح الذي اتخذ دور خادم الآلهة المتواضع، أمرته هذه الآلهة بإعادة الأهالي إلى أوطانهم وبإعادة بناء معابد الآلهة والبلاد التي دمرها

البابليون. وهذه هي لغة الدعاية ولغة الترحيل وتهجير السكان. فكان السكان ينزعون من جذورهم ويرحلون بكل ما يملكون من متاع على ظهورهم ويجبرون على قطع آلاف الأميال ليستقروا بأرض لم يطأوها من قبل. وكانت هذه هي الظروف التي نشأ فيها من «العائدون» من المنفى إلى «وطنهم» القديم أورشليم.

والعهد القديم وما يتصل به من موروثات يربط إسرائيل ويهوذا بسياسات استعمارية تقوم على الترحيل المكثف للسكان لأكثر من اثنتي عشرة مرة مختلفة. وتأكدت بعض هذه المرات في سجلات غير توراتية. وحدثت المرات الثلاث الأولى على يد الأشوريين. ففي حملته في ٧٣٣-٧٣٢، قام تيجلاث بيلسر بترحيل السكان من عدة بلدات بشمال فلسطين في طريقه لغزو لدمشق. وهذه البلدات ومنها حتسور تنتمي حسب ما ورد بروايات العهد القديم إلى إسرائيل، وتشمل مناطق في الجليل وجلعاد. وفي سنة ٧٢٢، استولى الأشوريون في عهد شلمانصر على السامرة. وفي تحويلهم للمنطقة إلى إقليم، قاموا بترحيل الأهالي إلى أشور: إلى «حلح وخابور نهر جوزان وفي مدن مادي». كما نقلوا شعوبًا أخرى إلى المنطقة ومنهم سكان حماة وبابل (الملوك الثاني ١٧). وكان ثالث ترحيل السكان تحت حكم الأشوريين في عهد سنحاريب. ولا يشير النص الأشوري إلا إلى ترحيل الشعوب من المنطقة. ويقال إنه كان له تأثيره على أورشليم ويهوذا والسهل الساحلي في الحملة التي تم فيها تدمير لكيش في سنة ٧٠١ ق. م. وهناك حالتا ترحيل أخريان (يشير سفر إرمياء إلى ثلاث) للأهالي بعيدًا عن المنطقة في عصر البابليين في سنة ٥٩٧، ثم تلا ذلك ما يوصف بأنه تدمير نهائي لأورشليم وترحيل سكانها في عهد نبوخذنصر في سنة ٥٨٦ ق. م. إلا أننا ينبغي أن نلاحظ أن وصف سفر الملوك الثاني لسقوط أورشليم يشمل حالتي ترحيل متتاليتين تم فيهما نقل كل الشعب. ومع هذا فقد سمح ذلك لـ «جميع الشعب من الصغير إلى الكبير ورؤساء الجيوش وجاءوا إلى مصر» بعد قتل جدليا عميل الأشوريين (الملوك الثاني ٢٥).[1] وحدثت أربع عمليات ترحيل أخرى في قصتي عزرا ونحميا وتنسب إلى العصر الفارسي. ويقال إنها حدثت في عهود كل من قورش (٥٣٨ ق. م) وداريوش الأول (٥٢١-٤٨٥ ق. م) وأردشير الأول (٤٦٤-٤٢٣ ق. م) وأردشير الثاني (٤٠٤-٣٥٨ ق. م). وهاتان القصتان لا تشيران إلا إلى ترحيل السكان إلى البلاد من بلاد الرافدين. كما يشير التراث إلى عمليات ترحيل في أوائل العصر الهيليني من مدينة السامرة (سيباست) على يد الاسكندر إلى مصر ومن مقدونيا إلى السامرة.

(١) وهو ما يشبه إشارة قصص الوباء بسفر الخروج الى نفوق كل ماشية المصريين مرتين.

ويشير العمود الافتتاحي من عهد دمشق الموجود بالقاهرة ضمن لفائف البحر الميت إلى شخصية تشبه عزرا هي شخصية «معلم التقوى» الذى أعاد بقايا شعب إسرائيل بعد ٣٩٠ سنة من ترحيلهم على يد نبوخذنصر. وتمخضت ثورات اليهود في السنوات ٦٧–٧٠ ق. م. على الرومان بدورها عن سياسات مماثلة. وتشتمل الموروثات السامرية التي عرفت من النصوص الوسيطة المتأخرة على تراث عودة من المنفى إلى السامرة وتراث عودة لليهود إلى أورشليم. وتنعكس هذه الموروثات أيضًا في أشعار حزقيال (٣٦) وإرمياء (٢١).

ويدون القول بأن كلاً من هذه الموروثات يعد دقيقًا من الناحية التاريخية – وهذا غير صحيح – هناك من الشواهد والأدلة المستقاة من السجلات المستقلة ما يكفي لإدراك أن قصص العهد القديم تعكس سياسات استعمارية منذ العصر الأشورى إلى العصر الروماني. فالموروثات تعكس السياسة العسكرية الاستعمارية لما يزيد على ألف سنة. وليس ثم تراث واحد يكفي للقول بأن حدثًا ما بعينه قد وقع، إلا أن هذه الأحداث وما كان لها من تأثيرات على التماسك والهوية الاجتماعية كانت جزءًا من نسيج المجتمع في فلسطين في ظل الحكم الاستعماري.

وليست لدينا صلة مؤكدة بين أي من حالات الترحيل المعروفة وبين حالة «عودة» تقابلها، ولدينا ما يبرر افتراض أن مثل هذه الصلات ناجمة عن التأويل. كما أن لدينا ما يبرر افتراض أن حالات الترحيل من السامرة وأورشليم لم تكن شاملة. فالموتيفة الأدبية للترحيل الشامل تجنح للمغالاة بهدف التعبير عن فداحة الكارثة، وهو ما يصدق على روايات الترحيل من السامرة في سنة ٧٢٢ و ٣٢٠، ومن أورشليم في سنة ٥٨٦ ق. م. ثم في سنة ٧٠ و ١٣٥ بعد الميلاد. ولدينا ما يبرر الظن أيضًا بأن حالات الترحيل هذه كانت متعددة الأطراف في الغالب، وتشمل كلاً من ترحيل سكان بلدة ما إلى أماكن متعددة ومختلفة وترحيل السكان من مناطق متعددة. وعن حالة السامرة في سنة ٧٢٢ ق. م، لدينا قصة من العهد القديم وسجل أشورى يشيران إلى ترحيل عدة شعوب مختلفة إلى إسرائيل، ويبين الوصف الأشورى لسقوط لكيش وترحيل سكانها في سنة ٧٠١ ق. م. أن هذه البلدة اليهوذية لم تكن سوى جزء من سياسة لإعادة التوطين. وكان استقرار الاقتصاديات الإقليمية وحده يتطلب حدًا أدنى من التبادل التجاري. ويفترض من المسوحات الأثرية ليهوذا في القرن السادس قبل الميلاد وتقديرات سكان أورشليم في القرن الخامس أن أورشليم لم تفقد كل سكانها في عمليات الترحيل التي تمت في أوائل القرن السادس. ويمكن افتراض وجود استمرارية

اجتماعية جوهرية في ضوء تاريخ الاستيطان وعدم حدوث حالات انقطاع كبرى أو تغييرات جذرية في الحضارة المادية. وقد واصلت الحضارة المادية المحلية وجودها بعد حالات الانقطاع هذه. وفي الوقت نفسه فالانقطاع والتحول الجذرى تأكدا في مرتفعات يهوذا في أواخر القرن الثامن وفي الجليل في بداية العصر الفارسي.

وعلى مستوى الأفراد ومجتمعات البلدات المحلية، هناك اتجاه سائد للتغيير عبر القرون من حضارات إقليمية محلية إلى مجتمع استعمارى. فكان من تم توطينهم في فلسطين ليحلوا محل المرحلين جزءًا من عملية دمج متكررة في المنطقة المضيفة. وبعد اندماجهم، بدأ الانتماء إلى تلك الجماعة. وكان هذا الانتماء في بعض الحالات كالسامرة يتم من خلال نظرتهم إلى أنفسهم كشعب كان يعيش دائمًا في المنطقة. وفي حالات أخرى كالجماعات التي تم نقلها بأعداد كبيرة إلى منطقة غير سامية غربية كبابل، أو تلك التي احتفظت بدور في مواجهة السكان المحليين كما في المستعمرات العسكرية للجنود الساميين الغربيين والتي أقيمت في مصر، تمثلت الهوية في اعتبار المرء لنفسه في حالة شتات بعيدًا عن وطنه. وفي حالات ثالثة كما في أورشليم، تمثلت الهوية في اعتبار المرء لنفسه منفيًا عاد إلى وطنه الأصلي. وفي حالات رابعة بدأ هذا المفهوم بالحاجة إلى إعادة تأويل المرء لوضعه من خلال توصيف للماضي. وكان هذا يتم بصورة مستقلة تمامًا من الناحيتين السياسية والأدبية عن كنه هذا الماضي.

وفي كل حالة من حالات الترحيل وإعادة التوطين، كانت إعادة بناء البنى التحتية لمجتمع من المجتمعات تكتنفها مشكلات دمج النازحين أو المرحلين في مجتمع مستقر ليس لديه من الأسباب ما يدعوه للترحيب بهم. وفي حالة السامرة وأورشليم، نجمت عن هذه المشكلات خمسة تأثيرات كبرى طويلة المدى. ١) تحول الآرامية، اللغة الدولية الرسمية للامبراطوريات الأشورية والبابلية والفارسية، إلى لغة متداولة في فلسطين؛ وربما كانت اللغة الوحيدة التي أمكن التواصل بها بين الطوائف الشديدة التنوع لغويًا ومع السلطات الرسمية في فلسطين. ٢) نجاح عملية توحيد سكان فلسطين خاصة إقليم يهوذا الفارسي في الجنوب بسبب تنامي موروثات الجذور المشتركة، وهو ما ساعد سكان الإقليم - بغض النظر عن جذورهم التاريخية - في أواخر القرن الثالث أو أوائل الثاني على قبول تراث الأسلاف بأنهم يهود عائدون من بابل باعتباره تراثهم. كما كانت هناك كثرة متنوعة من السكان في فلسطين ومنها وحد بينهم المفهوم الديني والتراثي الشديد التميز بأنهم من نسل بني إسرائيل القدماء. ومنهم من فهم ذلك من منظور طائفي واعتبروا أنفسهم شعب إسرائيل «الجديد» أو «الحقيقي» ونبذوا غيرهم

باعتبارهم «قدماء» أو «زائفين». ٣) عدم حل بعض الصراعات التي نشبت بين بعض طوائف العائدين والطوائف الأكثر محلية. فتراث أورشليم كما ينعكس في قصص نحميا وعزرا وجوزيفوس يرى أن بعض هذه الصراعات ناجم عن الجذور الأجنبية التي أرجع هذا التراث اليها سكان السامرة جميعًا. ٤) مقاومة تراث السامرة المتميز للاندماج في أية هوية يهودية عبر فلسطينية. وفي حين اعترفت أورشليم بتوراة السامرة والعديد من موروثات القصص الأخرى، احتفظت كل طائفة بمركزها العقائدي. وما أن تطورت موروثات العهد القديم المختلفة في العصرين المكابي وأوائل الروماني، اتخذت سائر الطوائف ذات الهوية الإقليمية سواء داخل فلسطين أو في الشتات صورة أو أخرى من هذه العهد القديم تراثًا لجذورها. ٥) أدت الاختلافات الإيديولوجية بين الهويات الذاتية لمختلف الطوائف إلى ظهور ادعاءات تنافسية من قبل طوائف عديدة سواء في فلسطين أو في الشتات حيث زعمت كل طائفة أنها الوريث «الشرعي» الوحيد لشعب إسرائيل.[٢] وأكدت هذه الصراعات الطبيعة الطائفية لمعظم الطوائف التي ادعت أن هذا التراث تراثها وحدها.

وعلى عكس المتوقع فإن قراءة العهد القديم كتاريخ لا تزداد سهولة باقترابنا من العصر الذي دونت فيه النصوص؛ بل نزداد شعوراً بالإحباط. فأسفار كعزرا ونحميا في العهد القديم والمكابيين الأول والثاني وإسدراس الأول بالأبوكريفا وعهد دمشق بلفائف البحر الميت و آثار اليهود لجوزيفوس تتميز بدرجة كبيرة من عدم التقيد في تدوينها. فهي تحكي قصصًا عن الماضي من حين لآخر وتعيد سردها وكأنها روايات حقيقية. وتم اختلاق العديد منها بهدف نسج رواية متصلة. وهي تجيب على التساؤلات المتعلقة بعالمها الخاص، وكوفئ مؤلفوها بسخاء على مهارتهم وسمو ما كتبوا. ولا نعرف عن الماضي سوى هذه الحكايات، ويعيد البحث التاريخي الحديث صياغة ما كتبه كاتب منهم أو آخر لا سبب إلا للاعتقاد بأنهم صادقون. أي لأن قصصهم جيدة.

وهذه الأعمال لا تختلف كثيراً عن مجموعات النصوص والموروثات المتعلقة بالماضي الأبعد. ونجدها في أسفار موسى الخمسة والأسفار من يشوع إلى الملوك الثاني وأخبار الأيام الأول والثاني ودانيال. وتيمة الجذور بما لها من مهام محورية تتمثل في جمع التراث والجدل الفلسفي تركز على التوازن والتكرار أكثر من تركيزها على النقد والبينة التاريخية. وما يصدق لاهوتيًا وفلسفيًا يسبق ما قد يُعرف عن الماضي. ففي

(٢) مفهومنا عن الهوية الدينية الإسرائيلية و«اليهودية» له أهميته هنا ولابد من التعامل معه بصورة أكثر تفصيلاً فيما بعد.

سفر الملوك الثانى، نجد قصصاً يمثل الماضى محور تركيزها . وفى شكل كلاسيكى من أشكال ادعاء القصص الشعبى للواقعية التاريخية يحلو لسفر الملوك الثانى أن يقدم إشارات هامشية متكررة لوثائق ملكية (مثل «أخبار ملوك إسرائيل») لكل من يهتم بما لا يهم الملوك الثانى.

وعندما يتبع واضعو التواريخ التراثية من المكابيون الأول والثانى إلى جوزيفوس هذا النهج بتقديم إشارات إلى «المصادر» – خاصة تلك التى لم تعد متاحة لنا وما لم يكن له وجود منها أصلاً – فعلينا أن نتذكر أننا لا نستطيع دخول عوالم المكابيون الأول والثاني وجوزيفوس إلا من الزوايا التى يسمحون لنا بها. فعندما يفتتح الإصحاح الثانى من سفر المكابيون الثانى «السجلات» و«كتابات» إرمياء للحديث عن تعليم شريعة موسى للناس أو إخفاء تابوت العهد فوق جبل موسى إلى أن يحين الوقت الذى ينزل فيه الرب «رحمته ويجمع شتات شعبه من جديد»، يمكن لنا أن نخرج باستنتاجين؛ فالمؤلف إما يختلق الروايات الدينية ليضفى قدراً من الصدق على الزعم بأن تراث موسى لا يزال حياً بعد النفى، أو يرويها. وفى كلتا الحالتين لا نعلم شيئًا عن شخصية تاريخية تسمى إرمياء (فلا نعرف سوى شخصية إرمياء القصصية والأسطورية). وعندما يطالعنا جوزيفوس برسالة دونها أريستياس قبل ذلك بقرون وتحكى عن جذور الترجمة اليونانية للتراث اليهودى بالاسكندرية على يد سبعين شيخًا، فلا ينبغى لنا أن نتصور أننا نطالع شيئًا عن جذور العهد القديم اليونانية. فكل ما نعرفه هو ما نستشفه من روايات جوزيفوس عن وجود العهد القديم باليونانية فى عصر جوزيفوس وعن بذل جهود من جانب جوزيفوس نفسه أو من جانب مصادره لتقديم ما يبرر صدق هذه الترجمة واعتبارها وحياً إلهيًا. ويشكك جوزيفوس نفسه فى صدق رسالة أريستياس حين يحكى نفس الأسطورة فى صورة خطبة لأريستياس.

إن مشكلة تفتيت شواهدنا وجهلنا بكل جوانب تاريخ العصرين الفارسى والهيلينى وبما يعرف بعصور العهد القديم لتعد مشكلة خطيرة. فعدم وجود مصادر أولية ووجود ثروة من الخطاب الأدبى واللاهوتى تضفى غموضًا تاريخيًا تامًا على عصر الهيكل الثانى. أما مصادرنا الثانوية فهى وفيرة ومتنوعة وتمدنا بثروة من القصص. والمسألة ليست أننا لا نعرف شيئًا عن الماضى؛ بل فى أننا نفتقر إلى رواية متماسكة سواء من العهد القديم أو من من أى كاتب معاصر آخر يستطيع أن يقدم بنية لتاريخ ذلك العصر. فلا نملك إلا ماضٍ مفتت وتحيط به الشكوك.

٣. خرافة السبي

بوجود مجاز السبي في العهد القديم، لا تصبح المشكلة هي عدم وجود شواهد تبين ما إذا كان حدث من أحداث التاريخ قد وقع بالفعل أم لا. فنصوص الترحيل وحدها وسياسات ترحيل السكان الاستعمارية التي تم اتباعها لأكثر من ألف سنة تقدم خلفية كافية قد يجد مجاز السبي التوراتي عليها صدى لدى جمهورها المتلقي. فالعديد من هذه النصوص يثير الأحاسيس العاطفية والذهنية للترحيل باعتباره «نفيًا» سياسيًا وشخصيًا. ونفس هذه الأصداء الحسية كامنة بالفعل في الدعاية التاريخية للملك البابلي نابونيدوس أو الفارسي قورش في دعاوى كل منهما بأنه يعيد الشعب وآلهته إلى وطنهم الأصلي. وهو إحساس واضح في قصة سفر الملوك الثاني عن القائد الأشوري وهو يقف عند أسوار أورشليم ويقدم للشعب منفى حتى «يتمكنوا من البقاء ولا يموتون». لا؛ فالمشكلة ليست في وجود سبي تاريخي بالفعل أم لا، ولا في مدى صدق قصص العهد القديم. فقد كان هناك سبي ... أغلب الظن.

إن المشكلات التاريخية تنشأ مع بدء التساؤل عن الاستمرارية؛ استمرارية الشعب وثقافته وموروثاته. فعندما نطالع روايات العهد القديم، هل نحن أمام الوسيلة التي تمكنت بها ثقافة ما وتراث ما من إيجاد الاستمرارية والتماسك نتيجة لانقطاع تجارب الشعب؟ وهل تختلف مشاعر السبي التي تثيرها أحاسيس من تم اقتلاعهم من جذورهم وترحيلهم عن مشاعر الناس في جيل آخر سمعوا عن رسائل نابونيدوس وقورش التحررية؟ وعندما استولى شلمانصر على السامرة، هل كان المرحلين بأمره من السامرة ليعيشوا في حلا بشمال الرافدين «عائدين» إلى بلادهم؟ أم عاشوا هم أيضًا في المنفى ربما «ليعودوا» إلى أورشليم في عهد أردشير؟ أم كان من أتى بهم شلمانصر من بلدة حماة السورية إلى السامرة يعتبرون أنفسهم مجبرين على العيش في المنفى في حين «عاد» غيرهم؟ وكيف كان أهالي السامرة ينظرون إلى أنفسهم بعد ذلك بثلاثمئة سنة؟ ومن تم نفيهم من يهوذا في عهد سنحاريب، هل عادوا؟ هل عاد أي منهم؟ ومن اعتبروا أنفسهم عائدين وتم الاحتفاء بتراثهم في القصص بعد خمسة قرون: هل تم جلبهم إلى يهوذا على يد سنحاريب، أم جيئ بهم إلى أورشليم على يد نبوخذنصر لا على يد قورش أو داريوش أو الاسكندر؟ وكيف عرف واضعا إسدراس الأول أو أشعياء الثاني؟ إن ما لدينا في قصص العهد القديم عن الترحيل والنفي والعودة هي أمثلة تبين كيف يتلاعب الأدب بالمجازات التي أوجدتها التجربة لنا. وهذا التلاعب الأدبي وخرافة النفي هما اللذان ينبغي علينا الآن أن نركز عليهما في تساؤلنا عن سمات تراث العهد القديم الراسخة جذوره في التاريخ.

وعلى الرغم من أهمية بقايا اللاهوت الذى يحيط بقصص عودة يهوذا من المنفى فى بابل كمجاز للرحمة الإلهية، علينا ألا ننسى أن أقرب تنويعة على هذا المجاز هى دمار إسرائيل ويهوذا الكامل. وهو ما شكل سلسلة تراثية ظلت على قوتها كسلسلة «العودة». ويقع مركز هذه التنويعة بما لها من ارتباط بموتيفات «الحياة الجديدة» فى مجاز «إسرائيل الجديدة» الذى سبق أن ناقشناه. وتعد موتيفة «جذور يسى» الشهيرة بسفر أشعياء مجازًا يلعب على صورة الجذع الميت من أسرة داود والذى يقع فى قلب شعر المنفى كالتيمة البديلة للاستمرارية والعودة. ومن النقاط المحورية بالنسبة لإحياء هذه الشجرة أمل العهد القديم فى ما يعد لاهوتًا للبعث. ولا تتسم هذه المجازات المتناقضة كالموت والبقاء بالتضارب إلا فى عالم تاريخى. وفى الأدب تعد موتيفات البعث والميلاد من جديد والعودة تنويعات متممة لقوة تراث ما.

وهناك مشكلة ذات صلة بالنسبة للمهتمين بتاريخ السبى وهى عدم وجود مادة ثابتة فى بعض المفاهيم الأدبية عن المنفى، سواء فى فكرة حقبة منفى أو فى المجاز نفسه. والحقيقة أنه ليست هناك رواية عن السبى فى العهد القديم. ولكن لدينا قصص بديلة كقصص استعباد بنى إسرائيل فى مصر والتى تؤدى إلى قصص العودة بسفر الخروج، واختبار بنى إسرائيل لمدة أربعين سنة فى التيه والذى يليه الدخول (من جديد) إلى أرض جيل جديد. ولدينا أيضًا قصص عن الدخول فى منفى وقصص عن الخروج. إلا أن تاريخ المنفى هو تاريخ كتب على صفحات فارغة. وعدم وجود رواية عن المنفى لابد على الأقل أن يثير أمامنا السؤال عما إذا كانت مثل هذه الحقبة التاريخية من حقب الماضى هى موضوع التراث الذى نفتقر اليه. ولماذا كانت هذه الحقبة المؤكدة من تاريخ العهد القديم حقبة لا تبدى العهد القديم أى اهتمام بجعلها جزءًا من سردها الروائى؟

يبدأ سفر نحميا بسماع نحميا موظف البلاط الفارسى بكارثة أورشليم: «سور أورشليم منهدم وأبوابها محروقة بالنار». ويؤدى خبر خواء أورشليم من سكانها إلى صلاة توبة يمثل فيها نحميا «كل محبى الرب وحافظى وصاياه». فيستمع رب السماء لدعائه. وعندما يظهر أساه للملك أردشير ويطلب الإذن بإعادة بناء المدينة يجاب طلبه. ولتيمة دمار أورشليم التام وتحولها إلى يباب نتيجة لغضب الرب أهمية قصوى من الناحية اللاهوتية ولها وظيفة مزدوجة. فهى من ناحية تعتبر دمار أورشليم نتيجة لنفاد صبر الإله فى سلسلة قصص العصيان الإنسانى المتكرر أبدًا والذى بدأ فى التكوين. هذا الدمار النهائى والتام هو عقاب طال التحذير منه وتأجيله بدءًا من الإصحاح ٢٢

من سفر الخروج. فقد وعد يهوه موسى فى التيه قائلاً: «ها أنا مرسل ملاكا أمام وجهك ليحفظك في الطريق وليجئ بك إلى المكان الذى أعددته». إلا أن هذه الروح الحارسة ليست مخلوقًا خيراً، بل يتخذ دور منفذ الأوامر على طريقة رجال العصابات: «احترز منه واسمع لصوته ولا تتمرد عليه، لأنه لا يصفح عن ذنوبكم، لأن اسمى فيه». وهكذا تُستدعى هذه النبوءة الطويلة المدى عن دمار أورشليم بلغة الخراب وفى صورة أورشليم كتيه. ومن ناحية أخرى، فإن نفس مجاز التيه هذا هو أيضاً الذى يؤدى بنحميا إلى التوبة نيابة عن الشعب. وتؤدى هذه التوبة إلى بعث أورشليم ومولدها من جديد حيث يتخذ نحميا دور ملاك يهوه الذى يقود «شعب إسرائيل» الجديد إلى المكان الذى أعده الرب.

ونفس هذه الموتيفات المتداخلة عن الدمار والتيه والعودة نجدها فى مجاز أنشودة العودة التى ينشدها أشعياء فى سفره (٤٠: ١-٣) وتصور معاناة سبى أورشليم فى مرثيته:

> «عزوا عزوا شعبى يقول إلهكم. طيِّبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل إن إثمها قد عفى عنه إنها قد قُبلت من يد الرب ضعفين عن كل خطاياها. صوت صارخ فى البرية أعدوا طريق الرب، قوِّموا فى القفر سبيلاً لإلهنا»

وصوت نحميا الشبيه بصوت أشعياء هو الذى يصرخ فى سفره من برية أورشليم ويمضى ليمهد الطريق. كما يبنى سفر المراثى نفس هذا النوع من اللاهوت من ضياع أورشليم. فهو لا يزور بابل، بل يزور أورشليم التى أصابها الخراب (١: ١ وما بعدها). ويفتتح سفر المراثى بموتيفة خراب أورشليم: «كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشعب! كيف صارت كأرملة العظيمة فى الأمم ... ». ويتضح حديث النص عن السبى باعتباره حاضراً فى الفقرة الثالثة: «قد سُبيت يهوذا من المذلة ومن كثرة العبودية. هى تسكن بين الأمم لا تجد راحة ...». وفى الإصحاح الثانى، نقرأ عن دمار أورشليم وعن ترحيل زعمائها: «تاخت فى الأرض أبوابها. أهلك وحطم عوارضها. ملكها ورؤساؤها بين الأمم. لا شريعة. أنبياؤها أيضاً لا يجدون رؤيا من قبل الرب». وتتحدث القصائد عن معاناة اليمة وعن الموت وعن اليأس: «اضطجعت على الأرض فى الشوارع الصبيان والشيوخ. عذاراى وشبانى سقطوا بالسيف. قد قتلتَ (أى الرب) فى يوم غضبك؛ ذبحتَ ولم تشفق ... فلم يكن فى يوم غضب الرب ناجٍ ولا باقٍ». ويتحدث إرمياء باسم كل أورشليم: «أنا هو الرجل الذى رأى مذلةً بقضيب سخطه. قادنى

وسيرنى فى الظلام ولا نور ... أسكننى فى ظلمات كموتَى القدم». فالصورة لأورشليم بعد أن صارت يبابًا: «كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشَعب!». إلا أن أورشليم هذه الخاوية على عروشها هى أورشليم لاهوتية لا تاريخية.

ويفتتح الإصحاح الخامس بمحصلة سقوط أورشليم على لسان شعبها: «قد صار ميراثنا للغرباء، بيوتنا للأجانب. صرنا أيتامًا بلا أب، أمهاتنا كأرامل. شربنا ماءنا بالفضة، حطبنا بالثمن يأتى. على أعناقنا نضطهد، نتعب ولا راحة لنا ...». والصحراء ليست تيهًا خاويًا، بل تيهًا معنويًا. واكتظت المدينة بالبشر ... والشر:

> «أذلوا النساء فى صهيون العذارى فى مدن يهوذا؛ الرؤساء بأيديهم يعلَّقون ولم تعتبَر وجوه الشيوخ. أخذوا الشبان للطحن والصبيان عثَروا تحت الحطب. كفَّت الشيوخ عن الباب والشبان عن غنائهم. مضى فرح قلبنا صار رقصنا نوحًا. سقط إكليل رأسنا. ويل لنا لأننا قد أخطأنا. من أجل هذا حزن قلبنا. من أجل هذه أظلمت عيوننا. من أجل جبل صهيون الخرِب، الثعالب ماشية فيه»

ونفس أورشليم التيه والسبى هذه، نفس المدينة التى سقطت فى يد من لا يرحمون فاغتصبوا نساءها وشنقوا أبطالها، هى نفس أورشليم التى يعبر إرمياء عن احتقاره لها:

> «طوفوا فى شوارع أورشليم وانظروا واعرفوا وفتشوا فى ساحاتها هل تجدون إنسانًا أو يوجد عاملٌ بالعدل طالب الحق فأصفح عنها» (٥: ١)

ويردد المشهد أصداء مواجهة إبراهيم ليهوه بسفر التكوين (١٨: ٢٤):

> «عسى أن يكون خمسون بارًا فى المدينة؛ أفَتُهلك المكان ولا تصفح عنه من أجل الخمسين بارًا الذين فيه؟!»

وفى ختام المواجهة، يعلن يهوه أنه لن يدمرها إكرامًا لعَشَرة - وهو العدد المطلوب لإقامة صلاة عامة. ويحيق الدمار بسدوم كما حاق بأورشليم.

وكما تقدم قصة دمار سدوم وعمورية صورة مصغرة لأورشليم السبى، فإن التيه كضلال استحق الدمار من يهوه يحل بنفس أورشليم السبى كتيه للروح فى سعيها للتوبة فى مراثى إرمياء. ويتضح ذلك عندما نقرأ قصيدة بالإصحاح الثانى من سفر هوشع عن بنى إسرائيل لا عن أورشليم. وهناك أوجه تشابه عديدة بين هذه الأنشودة والإصحاح الخامس من المراثى. ففى قصيدة هوشع، تصور إسرائيل كزوجة نبى

عاهرة يدعى أبناؤها «شعبى» وتنال هى الرحمة. وتفتتح القصيدة بهوشع وهو يلعب دور يهوه ويتحدث إلى بنيه (هوشع ٢: ٢-٣):

«حاكموا أمكم حاكموا لأنها ليست امرأتى وأنا لست رجلها، لكى تعزل زناها عن وجهها وفسقها من بين ثدييها. لئلا أجردها عريانة وأوقفها كيوم ولادتها وأجعلها كقفر وأصيرها كأرض يابسة وأميتها بالعطش»

وتقدم القصيدة صورة لدمار إسرائيل عقابًا لها من يهوه على تحولها إلى عبادة بعل. إلا أن تيمة التيه تعود من جديد فى ختام القصيدة ليكرر تيه الخروج؛ فيصير مكانًا للاختبار والتوبة والغفران، بابًا للأمل والعودة، وعداً بمولد إسرائيل من جديد (هوشع ٢: ١٤-١٥):

«لكن ها أننا أتملقها وأذهب بها إلى البرية وألاطفها وأعطيها كرومها من هناك ووادى عخور بابًا للرجاء وهى تغنى هناك كأيام صباها وكيوم صعودها من أرض مصر»

وتتخلى القصيدة عن تسجيل التاريخ والماضى وتتحول إلى علاقة الروح بربها. وتضفى عليها تيمة التيه باعتباره مكان التوبة والتحول إلى يهوه نشوة وأملاً. ومن التيه ينبع الخلق والحياة الجديدة (هوشع ٢: ١٧-٢٣):

«وأقطع لهم عهداً فى ذلك اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض وأكسر القوس والسيف والحرب من الأرض وأجعلهم يضطجعون أمنين. وأخطبك لنفسى إلى الأبد وأخطبك لنفسى بالعدل والحق والإحسان والمراحم. أخطبك لنفسى بالأمانة فتعرفين الرب. ويكون فى ذلك اليوم أنى أستجيب. يقول الرب أستجيب السموات وهى تستجيب الأرض. والأرض تستجيب القمح والمسطار والزيت وهى تستجيب يزرعيل. وأزرعها لنفسى فى الأرض وأرحم لورحامة وأقول لوعمى أنت شعبى وهو يقول أنت إلهى»

ومن الخطأ أن نرى فى المراثى تناقضًا مع رواية تاريخية عن مدينة نحميا الخراب. فمجاز أورشليم الخربة عند نحميا يتكرر فى المراثى. وتوقعاتنا التاريخية وحدها هى التى ترى تناقضًا بين صورة أورشليم كتيه خرب وأورشليم وقد اكتظت بالشر. ولا تظهر الصحراء، فى كل من نحميا والمراثى إلا بسبب الخطيئة. ولذا يتحول جبل صهيون

إلى أرض خراب. بل إنى أرى أن مفهوم المراثى عن أورشليم هو الذى يتخذ مكان القلب فى مجاز السبى فى العهد القديم. فالسبى هو أورشليم كأرض خراب؛ وهو خواء الروح، وهو الحياة بلا إله. وهذا ليس تأريخًا على الإطلاق؛ بل مجاز للتدين. وترجع جذوره إلى مفهوم يهودية الشتات عن ذاتها بوصفها «إسرائيل جديدة».

وإرمياء فى مراثيه على أورشليم فى السبى وهوشع فى قصائده عن إسرائيل كزوجة زانية وبنيها من السفاح يتخذان من عودة نحميا نقطة انطلاق لهما. وفى مولد إسرائيل من جديد يتخذ العقاب والدمار وتيه السبى معنى فى التراث. و«أورشليم الجديدة» و«إسرائيل الجديدة» هما التيمة المحورية. وفى جمعه لتراث الجذور عن عودة «فلول» إسرائيل المفقودة لا يفسح سفر نحميا باعتباره قصة جذور ترتكز على إعادة البناء والعودة مكانًا فى قصته لأورشليم وهى مأهولة بالسكان كما تفسح قصائد سفر المراثى التى تقوم على موتيفة توبة أورشليم مكانًا لإسرائيل فى بابل. وعلى عكس إسرائيل القديمة المفقودة، فإن أورشليم الجديدة ناسخة لما قبلها. فهى إسرائيل وقد أنقذت، إنها جيل جديد. وإذا اعتمدنا على التداخل الدلالى بين «العودة» و«التحول» و «التوبة»، لا يتبقى إلا من كانوا ضمن الفلول «العائدة» (فى المراثى «التوبة» وفى عزرا «العائدون»). ولا يردد عبارة «أنت إلهى» مع أبناء هوشع إلا من غيرهم يهوه فى التيه ومن عادوا ليصبحوا «شعبه» من جديد. ويمنطق النسخ هذا الذى يقترب من مفهوم العهد القديم الطائفى عن المؤمن الحق بأنه مختار من قبل الرب، فإن ليل الروح المظلم (الذى تعبر عنه العهد القديم بمجاز تيه السبى) باعتباره حالة اختبار وميلاد جديد يصبح جانبًا محوريًا وجوهريًا فى الوعى بالذات دينيًا.

ولدينا عدة تنويعات على «أورشليم الجديدة» كما وردت لدى نحميا وعلى «إسرائيل الجديدة» كما وردت بأخبار الأيام. فلدينا بعث عزرا للعهد القديم وسلسلة تنويعاته. وقصة إقامة داود لطقوس الهيكل كما وردت بالإصحاح التاسع من أخبار الأيام، وقصة قورش المخلِّص الذى يبنى بيتًا لرب إسرائيل فى أورشليم فى أخبار الأيام الثانى وعزرا تغلقان أبواب الماضى وتنطلقان إلى آفاق المستقبل. ولدينا عدة نسخ من «إسرائيل الجديدة» فى المكابيون الأول والثانى و«إسرائيل الجديدة» بصورتها فى عهد دمشق بلفائف البحر الميت وجيل ما بعد ٧٠ ميلادية من نُسخ «إسرائيل الجديدة»، كنسخة يامنيا[٣] ونسخة جوزيفوس ونسخة مرقس ونسخة أعمال الرسل. كما أن هناك نسخًا أخرى من «إسرائيل الجديدة» كامنة فى كل نسخة من نسخ إسرائيل القديمة، من التكوين إلى أشعياء ومن نسخ المزامير إلى شروح لفائف البحر الميت.

(٣) هو أول مجلس حاخامى يؤسس يهودية المشنا طبقًا للأسطورة اليهودية القديمة.

وفى نصوص كالإصحاح الثامن من سفر زكريا نقترب من لب التراث الذى أدى إلى نشأة مفهوم إسرائيل الذى تقوم عليه معظم مجموعات العهد القديم. والسياق هو وصف زكريا لأورشليم باعتبارها المدينة التى تسمى «جبل يهوه المقدس» (زكريا ٨: ٣). «هأنذا أخلص شعبى من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس، وآتى بهم فيسكنون فى وسط أورشليم ويكونون لى شعبًا وأنا أكون لهم إلهًا بالحق والبر» (زكريا ٨: ٧-٨). وهذه رؤية عقائدية للعهد القديم تشمل تيه كل من نحميا والخروج. إنها رؤية تتسم بالأمل فى أورشليم سماوية مقدسة.

ولخضوع بنى إسرائيل للعبودية فى مصر وعودتهم من الصحراء تنويعات فى كل من رؤية موسى عن الصحراء التى حمل يهوه إسرائيل منها على جناحى ملك كما ورد فى سفر التثنية (٣٢: ١٠)، ومجاز إرمياء لخلاء القفار. ففى الإصحاح الرابع يتناول إرمياء موضوع العودة إلى أورشليم التى سكنتها إسرائيل القديمة التى قدر لها الدمار: «إن رجعتَ يا إسرائيل يقول الرب، إن رجعتَ الىَّ وإن نزعت مكرهاتك من أمامى فلا تتيه». ويخاطب إرمياء يهوذا وأورشليم بمجاز الحرث ويقدم نقدًا لاهوتيًا ضمنيًا للختان فى إسرائيل القديمة: «احرثوا لأنفسكم حرثًا ولا تزرعوا فى الأشواك. اختتنوا للرب وانزعوا غرل قلوبكم يا رجال يهوذا وسكان أورشليم». فالحرث والقفار يمثلان متوازيين مجازيين يتطلب كلاهما حارثًا صالحًا. وريح الصحراء هى ريح المحاكمة: «ريح لافحة من الهضاب فى البرية نحو بنت شعبى لا للتذرية ولا للتنقية. ريح أشد تأتى لى من هذه. الآن أنا أيضًا أحاكمهم». ثم ينتقل إلى ترجمة معنوية للمجاز ويفسر الختان الحق بأنه ختان القلب: «اغسلى من الشر قلبك يا أورشليم لكى تُخلَّصى». وتتلخص الإشارات التاريخية للحرب المعلقة والكارثة اللتين تتطلبان قلوبًا نقية فى حمل إرمياء ليهوه على مخاطبة أورشليم بازدراء (إرمياء ٤: ٢٢):

> «لأن شعبى أحمق إياى لم يعرفوا. هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء فى عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون»

ولا يدرك إرمياء أورشليم السبى بمنظور كونى إلا فى رؤياه فى الفقرات ٢٣-٢٦:

> «نظرتُ إلى الأرض وإذا هى خربة وخالية وإلى السموات فلا نور لها. نظرتُ إلى الجبال وإذا هى ترتجف وكل الآكام تقلقلت. نظرتُ وإذا لا إنسان، وكل طيور السماء هربت. نظرتُ وإذا البستان برية وكل مدنها نُقِضت من وجه الرب، من وجه حُموّ غضبه»

فى هذه الفقرات الرهيبة، يصور الشاعر أورشليم السبى – أرض الجهلة الذين لا يعرفون الرب – كأرض خراب، كعالم ما قبل الخليقة. إنها صورة تشبه نظيرتها بسفر التكوين (١: ١): «فى البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة». كذلك تعود أورشليم السبى فى رؤيا إرمياء لخلاء القفار قبل أن تهب أنفاس الرب الخلاقة المانحة للحياة على سطح الماء. فأورشليم بلا رب، فليس بها نور؛ لم تعد الجبال تقف راسخة على دعائمها؛ ولم يكن هناك بشر ولا طير. وبدلاً من تحرك الروح الإلهية بقوتها الخلاقة فى الإصحاح الأول من سفر التكوين، يسيطر غضب الرب الرهيب على قصيدة إرمياء. وفى مواجهة أورشليم الموحشة هذه، يجوب الشاعر شوارع أورشليم فى الإصحاح الخامس بحثًا عن إنسان صالح يدفع الرب للعفو عن المدينة.

ويجد مجاز جذور إسرائيل وخروجها من صحراء السبى محوره الخلاق فى قصة جذور الخليقة نفسها. فتخرج قصة التكوين من عدمية رؤيا إرمياء بأرض خراب لابد من اجتيازها قبل الوصول إلى عالم جديد بمشيئة الرب، وهو عالم أورشليم جديدة يقف فى مواجهة أورشليم بابل القديمة فى الإصحاح ١١ من سفر التكوين ببرجها الذى شيدته سواعد البشر. فهل يستدعى مجاز إرمياء خلقًا جديداً لأورشليمه الجديدة؟ وهل تثير قصة الخلق فى سفر التكوين مجاز إرمياء للعدم الأول وتعود بصفح يهوه عن شعبه إلى الخليقة؟ وهل نبحث فى وسط هذه المجازات المتداخلة عن مرجعنا التاريخى حتى نعرف ماذا حدث؟ وأين يقع مرجع قصتنا؟ فى الخليقة أم فى السبى؟

إن أفضل ما يمكن تقديمه للإجابة على هذا التساؤل يكمن خارج الإشارة الصريحة فى نصوصنا، خارج ماضى عالم التراث الذى تدور فيه كلتا الروايتين. فى عالم خاف عن هذه النصوص وعن التراث ككل. وأفضل إجابة فى رأينا نجدها فى الإيقاعات الواثقة مقدمة المزمورين الأول والثانى والتى سنتناولها تفصيلاً فى الفصل العاشر من هذا الكتاب.

> «طوبى للرجل الذى لم يسلك فى مشورة الأشرار وفى طريق الخطاة لم يقف وفى مجلس المستهزئين لم يجلس. لكن فى ناموس الرب مسرته وفى ناموسه يلهج نهارًا وليلاً، فيكون كشجرة مغروسة عند مجارى المياه، التى تعطى ثمرها فى أوانه وورقها لا يذبل» (المزامير ١: ١–٣)
> «طوبى لجميع المتكلين عليه» (المزامير ٢: ١٢)

هذا السياق الديني هو الواقع التاريخي الذي قام عليه التراث الأدبي وليس ما قد يكون التراث قد عرفه أو لم يعرفه عن الخليقة أو عن إسرائيل القديمة أو عن أورشليم. وأسطورة السبي هي أسطورة التراث لا أسطورتنا، ولا هي أسطورة التاريخ بكل تأكيد. ومن يسلك في مشورة الأشرار فمصيره الصحراء والموت كالجيل المفقود. وهذه الموتيفة تتكرر في كل المجازات اللاهوتية في التراث؛ في قصص التذمر وفي سقوط شاؤول وفي دمار السامرة وأورشليم وبابل. وكلها تحتفي بانتصار يهوه الكوني على الأشرار في «يوم الغضب».

الباب الثالث

مكانة
العهد القديم
فى
التاريخ

مقدمة الباب الثالث

إن العهد القديم يقدم نفسه دائمًا كسرد للماضي، ولو أن اهتماماته ليست تاريخية. بل ينصب اهتمامه على طبيعة وحدانية الرب وكماله، أى كيف يمكن للإله أن يجمع بين السمو والحضور فى العالم فى آن؛ وكيف يمكن أن يكون إلهًا واحداً ويتخذ عدة صور يُعرف بها. ولا ينصب اهتمام العهد القديم على الرحمة والعدل الإلهيين وحدهما، بل يشغله خفاء الإله أيضًا. كما يولى اهتمامه إلى تساؤلات عن الحياة السوية وعن حياة التأمل. كما يشغله مغزى الحياة فى مواجهة قسوة التجربة وجورها. وفى العهد القديم يطالعنا بعض من أجمل الأشعار، منها الدينى ومنها الغنائى ومنها الإباحى، ومنها أشعار تنم عن الغضب فى أكثر صوره حدة. ولدينا روايات ذات أبعاد ملحمية وكذلك حكايات شعبية. ومن أشعاره ما يتسم بالعمق وإثارة الأحاسيس. ونجد قصص الحب فيه جنبًا إلى جنب مع قصص المغامرات. وبعضها أخلاقى وقليل منها الوجدانى. وهناك عنصرية وتحيز واضح لأحد الجنسين فى الموضوع والقصة على السواء، كما يضم بعضًا من أقدم صور الإدانة لكليهما.

وعندما نفصل العهد القديم عن التاريخ فإننا لا نتخلص من العهد القديم. بل يظل كما كانت، بين قصصه وأساطيره . والتاريخ هو حديث نادراً ما يشغل العهد القديم. وقد يستعين ببعض أخبار التاريخ من حين لآخر. وكثيراً ما يشير إلى أماكن وشخصيات والى بعض أحداث الماضى، ويبدو فى بعض المواضع وكأنه يخرج بشئ من هذه الحكايات.

منيت الجهود التى بذلها علماء العهد القديم فى القرن الماضى للاستعانة بهذا الكتاب فى بناء تاريخ لإسرائيل بالفشل الذريع. ويكمن السبب فى هذا الفشل فى نوعية من الدراسات اهتمت بالدفاع واللاهوت أكثر من اهتمامها بالنقد والتاريخ. فوقع هؤلاء الباحثون فى شرك الافتراضات التى شاعت بأوربا الغربية عن عودة جذورها إلى العالم الهيلينى القديم وعن اعتبار العهد القديم جزءًا من قصة الجذور الأوربية من خلال المسيحية. ولم تسلم هذه الدراسات من التراث الذى ظنت أنها تدرسه. وكانت مناهجها فى إدراك ما هو تاريخى يتمثل فى نقضه.

على سبيل المثال، يمكن لدراسة السمة التاريخية أن تكون أداة ذات فائدة عظيمة لطرح تساؤلات عن صحة المصادر التاريخية، ولا غنى عنها بالنسبة لأى مؤرخ أو صحفي كفء. إلا أن التساؤل عن حقيقة ما ورد بها أو عن حقيقة ما حدث هو تساؤل ليست له فعالية إلا عندما تتم الإجابة عنه بالنفي. أى أن التساؤل عن مدى تاريخية الشيء يعد أداة تستخدم للتشكيك في المصادر واختبارها. وهي تحمي المؤرخ من الوقوع في الخطأ الواضح الذي يتمثل في استبعاده للمصادر المحتملة بل المضللة التي تستقي منها الشواهد. ولا سبيل للوصول إلى الأحداث أو روايات شهود العيان في عالم العهد القديم، ولكن نظرًا لتوارثها عبر آلاف السنين ونظرًا لجهلنا بكثير من أحداث الماضي القديم، فإن الأحداث والروايات الوحيدة التي يمكن رفضها لمنافاتها للمنطق أو لاستحالتها هي تلك التي تتسم بالإعجاز أو الاستحالة الواضحة.

ورفض الروايات التي تتناول مثل هذه الأحداث لمجرد استحالة حدوثها لا يفيد كثيراً، فمن الممكن دائمًا تصور القصة بدون الجانب المعجز فيها. فهل يؤدي هذا إلى جعل الأقل إعجازًا أكثر تاريخية؟ فإذا كانت هناك روايتان مختلفتان، تشتمل إحداهما على خوارق والأخرى بدون خوارق، فيستحيل التفرقة بينهما من حيث إمكانية اتخاذ أي منهما كدليل تاريخي. وقد سبق أن رأينا مثالاً دقيقًا على ذلك في العهد القديم. وعلينا أن نأخذ مثال الإصحاح الثالث عشر من سفر العدد حيث تطالعنا قصة إيفاد موسى لجواسيس من بني إسرائيل إلى وادي أشكول وعودتهم بوصف لأرض تفيض أنهارها لبنًا وعسلاً يسكنها عماليق بدا بنو إسرائيل كالجراد حجمًا أمامهم. وكدليل على صحة ما زعموا، جاء عيون موسى بعنقود عنب واحد يحمله رجلان. وقليل من يعتبر هذه القصة تاريخًا، ومن ذا الذي يجادل في ذلك؟ وتطالعنا نفس القصة تقريبًا في الإصحاحين الثاني والتاسع من سفر التثنية، ولو بصيغة أكثر منطقية. فالعمالقة في هذين الإصحاحين قوم أشداء طوال القامة. والمدن فيهما هي التي تناطح أبراجها السماء، لا الناس. فهل تمثل هذه التنويعة الأقل خرقًا للمألوف أية فائدة بالنسبة للمؤرخ؟

إن الحكم بأن الأحداث منطقية أو محتمل حدوثها لا يفيد المؤرخ شيئًا. فالتاريخ لا يبحث عما يقبله المنطق؛ بل يطالب بالدليل. فما ينبغي أن يحدث نادرًا ما يحدث. وأكثر الأحداث بعدًا عن المنطق يحدث – في الغالب! والقص الجيد هو الذي يحتاج إلى التوافق مع المنطق. ومعظم ما نعتبره تاريخًا في العهد القديم ليس لدينا دليل عليه.

وما اعتبرناه «تاريخًا لإسرائيل» في القرن الماضي صار أشبه ما يكون بتنويعة التثنية على قصة وادى العمالقة. فما هو إلا إعادة صياغة لقصص العهد القديم تم فيه التخفيف من فجاجة الخوارق وإضفاء قدر من الترابط والاستمرارية على سلسلة الأساطير والحكايات الطويلة لتصبح رواية تمتد من عصرى إبراهيم وموسى وفتح القضاة وتاريخ الملكتين المتحدة والمنقسمة إلى السبى البابلى، ومن العودة فى العصر الفارسى وإعادة بناء الهيكل وحتى مكابيى الأبوكريفا وانتهاء بفلسطين الأناجيل. ولم يتم الرجوع إلى أى تاريخ نقدى - سواء لإسرائيل أو لفلسطين - ولا لأى مفهوم تاريخى عن الجانب الاجتماعى من الماضى ليكون سياقًا يمكن فهم العهد القديم فيه. بل أصبح العهد القديم نفسه هو سياق مفهومنا عن التاريخ والجانب الاجتماعى من ماضى فلسطين ومصدره فى آن.

تم توجيه كثير من النقد إلى خوارق العهد القديم وأساطيره بسبب نفيها الضمنى لما هو تاريخى، ومع ذلك فالقصص تستعصى على التصديق كقصص بدونها. ونزع الأساطير أو الخوارق منها لا يزيد من سهولة فهمها أو قبولها اليوم. فالقارئ الحديث يفهم القصص ويدرك وظيفتها تمام الإدراك. وهذه قضايا تشتت انتباه الباحثين نظراً لاعتيادهم على النظر إلى قصص العهد القديم وكأنها تواريخ للعالم الذى نحياه. ونحن ننسى أن معظم أهل العالم الذى دون فيه العهد القديم كانوا أيضًا يعيشون فى عالم لا تحدث فيه الخوارق إلا فى القصص ولقوم غيرهم وفى أزمان غابرة. أى أن واضعى العهد القديم كانوا يعيشون مثلنا فى عالم كان الإله فيه صامتًا. وجاءت الجهود الرامية للنظر إلى العهد القديم ككتاب تاريخ من باعثين مختلفين تمامًا. فمن ناحية، كانت هناك جهود اللاهوت المحافظين بجذورها الضاربة فى مبدأ العصمة الحرفية والدفاع المسيحى الذى اعتبر العهد القديم كتاب تاريخ. فتم الدفاع عن تاريخية آدم وحواء، ولا تزال الكتب التى تقدم نفسها كدراسات علمية تواصل عرض الحجج المؤيدة والمعارضة لطوفان نوح ودمار سدوم وعمورية وانشقاق البحر الأحمر ليعبره بنو إسرائيل، وهى اتجاهات طغت على البحث العلمى بدرجة أكبر مما يمكن إدراكه. وأدى النظر إلى العهد القديم ككتاب تاريخ ذى جذور مسيحية إلى اتجاه لاهوتى يتجاهل العهد القديم إلى حد كبير. وكان اعتبار النبوءات المتعلقة بالمسيح المخلِّص ووعود الخلاص التى جاء بها العهد الجديد يتطلب قراءة هذه النصوص كتاريخ وكنبوءات للمستقبل فى آن. ويتهافت هذه القراءات نتيجة لازدياد فهمنا لتاريخ الشرق الأدنى القديم وفلسطين، بدأ شحذ أى جانب يمكن أن يربط العهد القديم بأحداث التاريخ دفاعًا عن هذه الواقعية الساذجة.

ومن ناحية أخرى وبمعزل عن هذه الجهود الرامية لقراءة العهد القديم ككتاب تاريخ، فالمجالات النامية من دراسات الشرق الأدنى القديم وعلم آثار فلسطين في حاجة ماسة إلى العهد القديم. فهو يقدم لغة وصورة للماضى تتسم بالترابط المنطقى ويفتقر اليهما علم الآثار. وكان تناول العصر البرونزى فى فلسطين من منظور حضارة كنعانية يعنى إضفاء قدر من الوحدة والأهمية على حقل علمى يفتقر اليهما. وكان الحديث عن العصر الحديدى فى فلسطين كحقبة إسرائيلية يسمح أيضًا للباحثين بالربط بين مختلف جوانب الحياة في المنطقة كما لو كانت كيانًا واحداً. والحقيقة أن تاريخ إسرائيل كان أول مهام علماء آثار فلسطين، وجاءت جهودهم لإعادة بناء ذلك التاريخ لتبرر التكاليف الباهظة التى يحتاجها البحث الأثرى فى عصر لم تكن السياحة فيه تستطيع بعد أن تدعم هذا المجال المكلف. وكانت الدراسة النقدية لتاريخ إسرائيل تمثل فى المقام الأول مشروعًا أثريًا يقدم بديلاً نقديًا لفهم علم الآثار وكأنه وسيلة إيضاح توراتية. وكان وجود كيان إسرائيلى يمكن الربط بينه وبين ماضى المنطقة ككل ويمكن أن يربط ذلك الماضى بالتاريخ العام للشرق الأدنى القديم من المستحدثات اللازمة لهذا المبحث العلمى الجديد الذى كان يبحث عن مبرر وتمويل فى الوقت نفسه. ولم يكن البحث عن عصر تاريخى للآباء المؤسسين يرجع إلى ألف وخمسمئة سنة قبل كتابة قصص العهد القديم عنه أمراً مستقلاً عن هذه الجهود. وكان تمويل مبحث علم آثار فلسطين يفترض أن اختلاق كيان إسرائيلى تاريخى معناه النظر اليه فى السياق العام لدراسات الشرق الأدنى القديم ككل. وأدت محورية إسرائيل التوراتية برؤيتها عن امبراطورية داود إلى تشويه كل تاريخ بديل لكل من العصرين البرونزى والحديدى. وكان هذا المشروع الأثرى يحتاج إلى إثنية إسرائيلية ذات أبعاد توراتية. فهى جزء من عملية نمو هذا المبحث العلمى الذى تناول هذه الاحتياجات بالبحث فى السنوات الأخيرة. وأدى انهيار الدعم العلمى لمشروع إثبات حَرفية تاريخ العهد القديم ضمن الدراسات التوراتية، والنمو التقنى والنقدى لعلم آثار فلسطين، إلى إمكانية فهم علم الآثار كمبحث علمى أقلع عن تركيزه الأول على قصص العهد القديم.

ولمحاولة قراءة العهد القديم – أو أى نص قديم أخر – وفهمه بالمعنى الذى قصده واضعوه أو كما فهمه قراؤه فى عصر نشأته، لابد من وجود سياقات تاريخية. وهذه السياقات لن تعلمنا ما يقوله العهد القديم، ولن يتوفر لنا سياق صحيح يثبت أن العهد القديم يعنى شيئًا بعينه دون غيره. بل لابد من وجود سياقات تعيننا على فهم العهد القديم بنفس الصورة التى نفهم بها أى نص أدبى قديم أو حديث. وقد أشرنا فى الفصول السابقة من هذا الكتاب إلى ثلاثة أنواع من السياقات التاريخية التى تدعم أية

قراءة نقدية وتاريخية للكتاب المقدس. كما تناولنا أيضاً مجاز الرب في العهد القديم في إطار هذه السياقات. وهو مجاز يقع في بؤرة لاهوت العهد القديم ويعد ضرورياً لفهم أدب العهد القديم المتعلق بالمفهوم الغيبي والتوحيدي للدين من المنظور الفردي للأسرة. وعلاقة الأب بابنه والزوج بزوجه لها أهمية خاصة في هذا المجال. فإذا استطعنا أن نفهم العهد القديم من منظوره الخاص ومن داخل سياقه الخاص في التاريخ والأدب والحياة الفكرية يكون هذا الكتاب قد حقق أهدافه.

(أ) عالم العهد القديم في التاريخ القديم. إن سياق المناخ الاجتماعي لليهودية الأولى يرتبط بالعهد القديم بعدة طرق. فالنص كأي شئ آخر هو نتاج عصره. وفهم هذا العصر يساعد بدوره على فهم الأدب الذي ينتمي اليه سواء أكانت هناك إشارات مباشرة أو غير مباشرة إلى عالم الواقع في ذلك الأدب. وسواء أكان النص تاريخياً في مرجعياته أو يعكس مفهوماً ما عن ماضيه التاريخي، فالأدب ينبئنا عن المجتمع ولو ضمنياً على الأقل. كما أن معرفتنا بالمجتمع والتاريخ القديمين يوفر لنا سياقاً لفهم الإشارات التي يقدمها الكتّاب. وسنتناول في هذا الفصل مسألة تطور الهوية الذاتية التي تعد مسألة محورية بالنسبة للغرض اللاهوتي من العهد القديم. والنظر إلى الذات كبني «إسرائيل الجديدة» يعد نتاجاً لكل موروثات اليهودية ونقطة انطلاق لها.

(ب) العالم الأدبي للعهد القديم. إن المؤلفين يحيون في عالم قوامه اللغة والنصوص. وبإدراكنا لذلك يزداد إدراكنا لما يتحدث عنه العهد القديم. والسياق الذي ترد فيه قصة صغيرة أو قصيدة له أهميته ولا ينبغي تجاهله. ومن خلال أشكال الأدب الأخرى في العهد القديم، نتعرف على الأساليب والأحداث الغريبة والموتيفات والأنماط والتيمات وصور التحامل. ومن خلال أدب فلسطين وأدب العالم القديم المعاصرين للعهد القديم نعرف الكثير عما كان يفعله الناس وهم يكتبون في العالم القديم. فهم لم يكونوا يكتبون دائماً لنفس الأسباب التي نكتب لها. ولابد من تمييز عالم الأدب والفنون الذي وردت فيه القصص والأشعار والأناشيد – أي عالم الموتيفات والمجاز واللغة – عن ذلك العالم الآخر الذي نحيا فيه.

(جـ) العالم الفكري للكتاب المقدس. إن محور العالم الفكري للعهد القديم يكمن في نفس التطورات الأدبية للمعنى الشخصي والتوحيدي للدين. وفهم هذا العالم اللاهوتي بسياقه التاريخي في كتابة النصوص التوراتية يعد أمراً

ضرورياً لفهم العهد القديم. وسنتناول لب اللاهوت التوراتي من منظور ثلاثة مجازات متداخلة تمكننا من النفاذ إلى عالمه الفكري؛ وهي الموتيفة اللاهوتية للدين، ومشكلة الواحد والكثرة والتي تجد حلها التوراتي في اعتبار الرب «أباً»، والأدب الميثولوجي الفني المتعلق بأبناء هذا الأب. والتراث يأسر جمهوره المستهدف باعتبارهم «أبناء الرب».

وهناك العديد من العناصر المشتركة بين العالم الفكري للكتاب المقدس أو رؤيته للعالم وبين عالمنا الفكري، كما أنه كثيراً ما يختلف تماماً عنه. ويمكننا النفاذ إلى ذلك العالم من خلال أدب الحكمة والكتابات الفلسفية في العهد القديم. وواضعوه قصاصون وكتّاب مسرحيون وشعراء ومعلمون وموسيقيون وفنانون للاهوتهم ومفهومهم عن الإيمان الديني أهمية كبرى. ولا يرجع ذلك إلى أن المجتمع القديم كان أكثر تديناً أو إيماناً بالغيب أو أكثر سذاجة من مجتمعنا الحديث؛ فهذا غير صحيح. فاللاهوت لا يقل أهمية في فهم عالمنا الفكري بفقره وغناه. وترجع أهمية المعتقدات الدينية إلى أنها تبين لنا كيف ينظر الناس إلى أنفسهم وكيف يقومون أنفسهم وكيف يرون الإنسانية ومتى يرون العالم واقعياً أو غير واقعي. ومن الغريب أن العالم الفكري الذى تكون فيه العهد القديم لا ينبئنا بالكثير عن الآلهة القديمة مع أنه دائم الإشارة اليها. والحقيقة أن كثرة من كتّاب العالم الفكري الفارسي والهيليني المتأخر كانوا يتشككون في الدين وفيما ورد بالتراث عن الآلهة. ومنهم من كانوا يرفضون الآلهة من حيث المبدأ كنظرائهم من كتّاب المسرح الإغريق الأوائل، بل كانوا يسخرون منها. وكان منهم اللا أدريين كالفيلسوف أرسطو ومؤلف سفر الجامعة في العهد القديم نفسها. ونظراً لعدم اعترافهم بوجود مشيئة شخصية تنسب للقوة الكبرى التي خلقت العالم فقد كانوا يتشككون إلى حد بعيد في قصص التراث العديدة التي تضفي على الآلهة سمات شخصية وتنسب اليهم كل ما للبشر من مغامرات واهتمامات. ولم يكن العالم الحديث هو الذى اكتشف أن الآلهة كانت من صنع بشر أذكياء، وهذه قضية محورية تتعلق بنشأة العهد القديم. فقد لجأ واضعو العهد القديم اللا أدريين في الغالب إلى «طريق اللا علم» في حديثهم عن الآلهة. فيصورون الآلهة ككيانات يستحيل التوصل إلى كنهها كأيوب في سفره، ويصفون المعتقدات الدينية الشكلية والتدين العادي بأنها محض هراء. ومما يعكس لب المفهوم القديم التأكيد على أن الحقيقة القصوى والمقدسات الحقة تعد روحية وتكمن فيما وراء التجربة البشرية. فحقيقة الإله تسمو على الفهم الإنساني وتستعصى على قدرتنا على التعبير عنها. ويعبر الفيلسوف اليوناني أفلاطون وواضعا سفرى أشعياء (٤٠-٥٦) والخروج عن هذا الوعي بالجهل الإنساني وبالآلهة. وكذلك

يونان وحزقيال كل بطريقته. فالديانة التراثية بل آلهة التراث كيهوة تعبر عندهم عن حقيقة روحية سامية يجهلها البشر ويكتفون بالحدس فيها. وكثير من الكتّاب من كان يعتبر معتقدات التراث مضللة ويرون فيها شَرَكا يقع فيه من لا يعرفون التأمل. فالحياة هي نصيب الإنسانية في الإله، إلا أنه نصيب زائل لا يدوم، ومعناها يستعصى علينا ككل شئ يعلمه البشر. وفهم هذا العالم الفكرى ضرورى لقراءة العهد القديم.

الفصل العاشر

عالم العهد القديم الاجتماعى والتاريخى

١. شعوب إسرائيل وفلسطين الخفية

إن مفهومنا عن الشعوب والأمم هو رؤية سياسية للمجتمع الإنسانى. ويمكن إيضاح ذلك بشئ خارج عن المألوف فى تاريخ بنى إسرائيل المبكر. ففى سفر الملوك الثانى كان مؤسس مملكة إسرائيل الشمالية الأسطورى وبانى عاصمتها السامرة قائداً عسكرياً يدعى عَمرى. وتشير النصوص الأشورية إلى إسرائيل التاريخية القديمة باسم بيت حُمرى. كما يظهر عُمرى فى نقش ميشع الشهير كتجسيد لجيش إسرائيل الذى يحتل مؤاب. والأسماء التى تطلق على هذا الملك المؤسس جد إسرائيل التاريخية هى تنويعات واضحة على الاسم العربى الشائع عُمَر، وهو ما قد يرفضه البعض ولكنه يعكس مفهومنا عن كل من الإثنية والأمة كجانبين أساسيين وضمنيين فى المجتمعات القديمة. فمفهوم الإثنية مفهوم خيالى اختلقه الكتَّاب، وهو نتاج الأدب وكتابة التاريخ. وبانتشار استخدامه اليوم فإن تشويهه للماضى أكبر من إيضاحه له.

على أية حال فكلمات من قبيل جوييم (وتعنى «شعوب» باليونانية والعبرية) تعكس منظوراً قديماً بل واقعاً تاريخياً قديماً. وهو مصطلح يستخدمه المؤرخ اليونانى هيرودوت بل يقدم له تعريفاً. فهو يرى أن العناصر الخمسة للثقافة العرقية هى شعب موحد ولغة مشتركة وديانة مشتركة وأرض إقليمية وماضٍ مشترك له هدف مستقبلى. ونفس هذه العناصر الخمسة تمثل الموضوعات الخمسة التى نشأت فى قصص العهد القديم. ومن الواضح تماماً أن الهدف من قصص العهد القديم هو تقديم بنى إسرائيل كشعب. ويمكن القول إن القصة إثنوجرافية فى مقصدها لا تاريخية. أى أنها لا تكتب التاريخ بل تعرِّف مجتمعاً معاصراً كشعب، وتخلق واقعاً من خلال اختلاق ماضٍ لمجتمع ينسب نفسه لاهوتياً «لإسرائيل الجديدة». وقصص العهد القديم ليس قصةً جذور أمة كغيرها من الأمم. وهذا أمر يتم إنكاره مراراً وتكراراً. إنها قصة جذور لشعب يقف فى مواجهة أمم هذا العالم هو «شعب الرب».

ولا يكفى أن نصحح مفهومنا التاريخى عن الماضى الذى يؤثر على مفهومنا عن بنى إسرائيل القدماء كشعب. ولابد أيضًا من أن نأخذ فى الاعتبار لاهوت العهد القديم الذى ينتقد بنى إسرائيل الذين يقدمهم. فالعهد القديم يرى أن إسرائيل القديمة هى إسرائيل المفقودة. كما يشكك العهد القديم فى صحة اعتبار إسرائيل القديمة – ومعها يهوذا القديمة – هى «شعب الرب» الذى اختلقه العهد القديم لأغراض استكشافية. فالعهد القديم هنا ويكل تأكيد ليس كتاب هذا الشعب القديم.

تقوم قصص الأصول فى العهد القديم على وحدة شعب فيما يشبه التعريف الذى وضعه هيرودوت فى أرضه ولغته وديانته وتاريخه. ومع ذلك فالمؤرخون يركزون على تأكيد وحدة النشأة بالنسبة لنفس هذا الشعب، والتى يرون أنها وحدت بين إسرائيل تاريخية ما كشعب فى البداية. واستعانوا بصياغة أخرى منطقية لقصة أو أخرى من قصص التكوين والملوك الثانى تتناول كلاً من هذه الوحدات الخمس. وقد وصلت مسألة الإثنية هذه إلى قلب الجدل العلمى الحالى حول التاريخ المبكر لجنوب سوريا وجذور العهد القديم. فاصطبغ النقاش العلمى منذ القرن التاسع عشر بالطابع الإثنى فى تناول جذور بنى إسرائيل ومسألة تاريخ بنى إسرائيل القديم برمته.

ترتكز منطقة فلسطين ككل على الخط الساحلى لشرق المتوسط. وهى المنطقة المناخية المتوسطية الخصبة بجنوب الشام على جانبى صدع الأردن، وتشمل المرتفعات التى تقطعها الوديان المنخفضة، وتضم مساحات شاسعة من المراعى خاصة فى الجنوب والشرق حيث تتصل المنطقة بصحراء الجزيرة العربية وسيناء. ولا تتسم المنطقة ككل بالتوحد. فهى من الناحية الجغرافية تمثل الحافة الجنوبية لسوريا. ومن بين أسمائها المتعددة التى وردت فى السجلات القديمة رتينو العليا و كيناهى (كنعان) فى النصوص المصرية. وعرفت المنطقة باسم فلسطين منذ العصر الأشورى. وورد هذا الاسم عند مؤرخ القرن السادس هيرودوت، وشاع استخدامه فى العصر الرومانى. وفى العصور الحديثة شاع استخدام اسم فلسطين طوال فترة الانتداب البريطانى. ومنذ قيام دولة إسرائيل فى سنة ١٩٤٨، ومنذ احتلال إسرائيل العسكرى للضفة الغربية فى سنة ١٩٦٧ بصفة خاصة، أصبح اسم إسرائيل وأرض إسرائيل ينافسان اسم فلسطين. وفى الآونة الأخيرة أصبح كلا الاسمين فلسطين وإسرائيل شائعين من منطلق المزاعم التاريخية والسياسية للإسرائيليين والفلسطينيين المحدثين. ويستخدم الاسمان غالبًا فى إشارة إلى مختلف بقاع المنطقة ككل.

وجنوب سوريا من الناحيتين الاقتصادية والجغرافية هو فلسطين عند هيرودوت، أي الحافة الجنوبية لسوريا. وهي منطقة لا تتسم بأي ترابط أو وحدة. ويساعد الاقتصاد المتوسطي للمنطقة بتخصصيته المحددة إقليمياً في زراعة الحبوب والبساتين والكروم على فصل السكان إلى عدة طوائف صغيرة متميزة سياسياً. كما أن التفتت الجغرافي للمنطقة يساعد على الانقسام المحلي إلى بلدات صغيرة وعناقيد من القرى والمخيمات. وساعد هذا الطابع الإقليمي منذ العصر البرونزي على قيام نمط سيادي من المجتمعات يقوم على البلدات الصغيرة ذات الحكم الذاتي. وكانت هذه البلدات الحصينة تمد مقاطعات فلسطين الصغيرة المتعددة بالأسواق والدفاع. وكانت السيطرة السياسية على مستوى المنطقة إن وجدت أصلاً في جنوب الشام استعمارية وخارجية.

وقد يساعد تسييس الجغرافيا والتاريخ السائد حالياً على زيادة حساسيتنا تجاه الطبيعة النسبية للتواريخ التي نختلقها، حيث تملي الأهداف السياسية المتباينة مفاهيم محددة عن الماضي. فتاريخ إسرائيل القديمة وتاريخ يهوذا اللذين يكتبهما المؤرخون اليوم ليس تاريخ العهد القديم ولا ينبغي له أن يكون. وليس تاريخ إسرائيل هو نفس تاريخ منطقة جنوب سوريا الذي يعرف في العديد من نصوص العهد القديم باسم إرتس يسرائيل (أرض إسرائيل). وليس تاريخ إسرائيل القديم إلا جزء محدود للغاية من تاريخ هذه المنطقة الكبرى، وهو يشمل منطقة المرتفعات الوسطى شمال أورشليم وجنوب وادي يَزْرَعيل في القرنين التاسع والثامن. ولم يُكتب تاريخ إسرائيل هذه في حقب لاحقة على استيلاء الأشوريين على المنطقة. وهو تاريخ يختلف عن التواريخ المستقلة لكل من يهوذا ويَزْرَعيل وجلعاد والجليل والنقب والغور ووادي الأردن وفينيقيا وفلستيا وعمون ومؤاب وأدوم وغيرها. ولم تبدأ كتابة معظم هذه التواريخ إلا في الآونة الأخيرة بعد أن خفتت لمدة طويلة في ظل التاريخ التخيلي لإسرائيل اللاهوتية.

ظلت هذه التواريخ الخافتة متوارية نتيجة للعرف السائد في مجال دراستنا. فنحن عادةً ننصف العصر الحجري، أما العصر البرونزي فغالباً ما يتم تناوله كمقدمة لتاريخ ما يعرف «بإسرائيل الأولى». وظلت السنوات الخمس والعشرين الماضية التي شهدت تفكيك تاريخ إسرائيل الموجه من قبل العهد القديم أسيرة عن طواعية لما نعتبره عقلية «الحد الفاصل». فنحن مستعدين تماماً للاقتناع بأن «أقدم» حقب العهد القديم لم تكن تاريخية، وبتراكم الشواهد اقتنعنا بلا تاريخية حقب لاحقة أخرى. وكانت الحقبة التي سبقت الطوفان أول حقبة تصبح لا تاريخية. ثم تلاها عصر الآباء المؤسسين وعصر موسى والغزو وعصر القضاة. وظل كل عصر يعد تاريخاً معترفاً به إلى أن تثبت

استحالته تماماً. وما أن نجد أى شئ يمكن ربطه بالشواهد التاريخية نتوقف عن النقد. ونصر على أن قصص العهد القديم تاريخى. وبينما نستطيع أن نتقبل أشد المناهج صرامة لذلك الجزء من التاريخ الذى يسبق الحد الفاصل، فإننا بمجرد أن ندخل المنطقة التى نظن أنها ماضٍ معروف سرعان ما نعود إلى عنادنا الطفولى.

هناك مشكلة فيما يتعلق بالتاريخية. فلا أستطيع أن أتصور نصًا من العهد القديم يبدو كذلك ويتم الحكم عليه بأنه «موثوق به تاريخيًا». ومن مشكلات التعامل مع تواريخ العالم القديم التقليدية أن كل ما نستطيعه معها هو أن نحدد درجات ضعفها. وعلى الرغم من دربة معظم المؤرخين الذين يدعون أنهم يتحدثون عن «تاريخ إسرائيل» على الاستخدام النقدى للتاريخية كأداة، فإنهم يقدمون لنا صياغة أو أخرى جديدة لقصة قديمة. وإيلاء كل هذا الاهتمام لآراء العهد القديم عن الماضى أو لآراء كآراء جوزيفوس يعد خطأً جسيماً. فكلنا نعلم أن العالم الذى يصوره أى كاتب هو العالم الذى يعرفه. وإذا أردنا أن نكتب تاريخًا صحيحًا ونقديًا ينبغى أن نركز على ما يرد ضمنًا فى أى نص عن ذلك العالم. والتواريخ التقليدية نفسها هى من بقايا الماضى، من ثم فهى بيانات لا شواهد. وإن كان هدفنا هو إعادة تصور الماضى فنحن نطارد المستحيل. فالماضى لم يعد له وجود ولا سبيل لإعادته إلى الوجود. أما المواد الأثرية والنصوص – بقايا الماضى – فلها وجود. وعندما نكتب التاريخ اليوم فإننا نحاول أن نفسر بقايا الماضى هذه وأن نفهمها ونصفها. والتاريخ هو تفسير البيانات الموجودة الآن. لذا فإننا لا نستطيع أن نكتب التاريخ بدون شواهد؛ وما نكتبه يتسم بالتفتت والتجزئ. فنحن نجهل معظم الماضى، وهذه هى بداية الحكمة فى كتابة التاريخ.

والتاريخ الذى نختلقه يختلف من عصر إلى عصر حسب البيانات المتاحة لنا. ففى العصر البرونزى المتأخر مثلاً قد تغلب النصوص الأدبية على تاريخنا وتدفعنا إلى كتابة تاريخ فكرى. لذا فإننا ندين بالكثير لمجموعات الأشعار التى عثر عليها ببلدة أوجاريت على ساحل سوريا. وإن كان تركيزنا على تطور المجتمعات، خاصة فى التاريخ الحضارى والاقتصادى، فإن البقايا الأثرية والمعلومات المستمدة من الجغرافيا والدراسات المناخية وأبحاث التربة وما اليها تمدنا بشواهد أولية لا غنى عنها لكتابة التاريخ. ومن ناحية أخرى فإن كنا نتعامل مع العصر الهيلينى أو اليونانى الرومانى، فإن نصوص العهد القديم وأدب القرنين الفاصلين بين وضع آخر أسفار العهد القديم وبدء وضع أسفار العهد الجديد، ولفائف البحر الميت تصبح ذات قيمة كبرى فى فهم عالم أدبى وفكرى قديم. فهذه المواد المكتوبة تمدنا بمصادرنا الأولية.

٢. لاهوت الطريق: تأملات طائفية في الحياة والمجتمع

إن الموتيفات المحورية لما يعرف بإسرائيل «القديمة» و«الجديدة» ترتبط ببعضها البعض في المجاز السائد الوحيد في فلسفة العهد القديم، ألا وهو لاهوت الطريق. فإسرائيل القديمة اتبعت طريق الكفر، أما إسرائيل الجديدة فتخشى الرب وتثق بيهوه وتحب العهد القديم. ويبلغ هذا المجاز ذروته في أشعار أشعياء ويصل إلى أوج تطوره في سفر المزامير.

إن سفر المزامير مجموعة كبيرة من النصوص الشعرية وردت في مئة وخمسين أنشودة، وهي ليست المجموعة الوحيدة في نوعها. فبين لفائف البحر الميت نجد عدداً آخر منها بعضها مرتب حسب الموضوعات كأناشيد الحكمة الخاصة بطرد الأرواح الشريرة، ومزامير الخلاص .. الخ. ويبدو أن مجموعتنا الخاصة بالعهد القديم بما تشمله من أناشيد الثناء ومزامير داود وإساف وأناشيد الحج والمراثى جاءت من مجموعات أصغر. وليس ثم فارق كبير بين الأناشيد التى تم جمعها فى اللفائف وتلك التى نجدها فى العهد القديم؛ وليس ثم أى فارق ينكر بين أناشيد العهد القديم والأناشيد من خارج العهد القديم التى تم العثور عليها فى قمران، ولا فى طريقة إنشائها وجمعها ولا فى استخدامها وتأويلها. ومن الواضح أن عملية جمع الأناشيد وتدوينها والتى كونت كتابنا لم تكن قد انتهت بعد عندما كتبت لفائف البحر الميت.

ويضم السفر خمسة أجزاء، يخصص كل منها «للثناء الأبدى على يهوه». وتختتم المجموعة بخمسة أناشيد فى الحمد أو أناشيد هاليلويا (الحمد للرب). وهناك أكثر من عشرين أنشودة تبدأ بكلمات حمد أو تختتم بها: «هاليلويا» «حياتى، الشكر ليهوه» «ليكن الحمد ليهوه» وما إلى ذلك. ومن الواضح أن سفر الأناشيد هذا ليس الوحيد الذى تم جمعه بموضوع الثناء للرب، بل إن عدداً من المزامير التى تم جمعها دونت للتعبير عن الاحتفال. ومن المهم لفهم المزامير أن استخدام موتيفة الحمد تؤدى وظيفة ثانوية تتمثل فى ربط الموضوعات والمناقشات المختلفة وتأويلها فى مجملها كأحد صور الثناء على الرب. وهناك ما يبرر القول بأن السفر ككل وبصورته الراهنة فى العهد القديم كان يعد سفراً لأناشيد الحمد. فهو مزمور جماعة تعتبر نفسها هى المخاطب فى تكرار عظة «احمد الرب».

وهذه العظة المكثفة تسمح لنا بالحديث عن صوت فى هذه الأناشيد وعن جمهور مترابط ضمنى فيها. وليست هناك فى المزامير أنشودة تنشد بصوت مختلف أو فى سياق مختلف. ويتأكد هذا التوحد فى صوت المزامير عندما ننظر إلى تأملات الكاتب

الضمنى عن الماضى، وهو ليس صوتًا من عقيدة بنى إسرائيل القدماء فى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد أو يهوذا فى القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد. وهو أيضاً ليس صوت جماعة هيكل تصور العديد من الباحثين أنها كانت موجودة فى أورشليم عزرا أو نحميا القصصية فى العصر الفارسى. وهذا الصوت الذى يدعو جمهوره إلى الثناء على الرب لا يستدعى صوراً من إسرائيل القديمة أو الأولى، بل من إسرائيل التى تطالعنا فى العهد القديم. والأناشيد تشير بالفعل إلى ماضٍ؛ وهى تنشد فى سياق حاضر التراث. ووعى الجماعة بذاتها والذى يرد ضمناً فى هذه الأناشيد هو أنهم من ذرية «بنى إسرائيل» ويتبعون طريق «إسرائيل الحقة» التى لا تدرك حقيقتها وواقعها تاريخيًا أو عرقيًا، بل تكمن فى تأمل التراث لاهوتيًا وفلسفيًا، وهو ما يتم إدراكه مجازاً. والإشارات العديدة إلى الهيكل وإلى الملك وإلى أفعال الرب فى الماضى ليست إشارات داخل ذاكرة الجماعة، بل إلى تراث الجماعة الأدبى. وبالنسبة للشواهد التى تقدمها المزامير نفسها، فواضعوها لا يعرفون عن «ماضيهم» كبنى إسرائيل أكثر مما نعرفه نحن من مطالعة الأدب الذى وصل إلينا.

وإن شئنا تحديد الجماعة الضمنية فى وضع سفر من الأسفار كالمزامير، فمن المفيد أن نعود مرة أخرى إلى لفائف البحر الميت. ومع أننا لا نستطيع بعد أن نربط هذه اللفائف بمستوطنة بعينها كقمران أو بجماعة بعينها، فإن أوجه التشابه بين المزامير الفريدة بهذه اللفائف وبين مزامير العهد القديم توحى بقوة بأن هناك جماعة تشبه تلك التى يشير العهد القديم إليها ضمنًا أنشأت هذه النصوص أيضًا. كما أن هناك منظوراً ضمنيًا مماثلاً فى نصوص العهد الجديد. وليس معنى هذا أن الجماعات المشار إليها ضمنًا فى مجموعات النصوص الثلاث – المزامير ومزامير لفائف البحر الميت والعهد الجديد – كانت واحدة أو أنه كان هناك عدد محدد من مثل هذه الجماعات التاريخية. فالمشار إليه ضمنًا هو منظور لاهوتى طائفى مشترك. وليس لدينا ما يبرر الظن بأن السمات الطائفية كانت تتنافس فيما بينها، ولو أنها جميعًا تقف ضد ما يمكن تسميته جماعة «العهد القديم»، أى تلك الجماعة الضالة المفقودة من أهل عهد إسرائيل القديم والتى دمرها يهوه قبل ذلك بعهد بعيد. و«العهد القديم» المجازى ليس نصاً أو شعبًا كان له وجود، بل هو مفهوم لاهوتى سلبى أو مجاز أدبى.

وتساعد اللغة الطائفية المشتركة لمزامير العهد القديم ومزامير لفائف البحر الميت والعهد الجديد على إيجاد قطبية وتضاد بين «طريق الحق» و«طريق الحمقى». وليس ثم لبس بين المعرفة والجهل. فهذا الأدب برمته غارق فى هذه الطائفية والرفض الضمنى

«لطريق الخطاة» لدى بنى إسرائيل القدماء. وهذه الطائفية ترد ضمنًا كلما عبر التراث عن تدينه وتقاه، وهو ما يتضح في أجلى صوره في شعر الحكمة بالمزمورين الأول والثاني اللذين يمثلان معًا مادة المزامير اللاهوتية. فالصورة فى الأبيات الافتتاحية قد رسمت بالأبيض والأسود فى دلالة على طرفي النقيض فى هذا التدين الطائفي:

«طوبى للرجل الذى لم يسلك فى مشورة الأشرار وفى طريق الخطاة لم يقف وفى مجلس المستهزئين لم يجلس. لكن فى ناموس الرب مسرته وفى ناموسه يلهج نهارًا وليلاً. فيكون شجرة مغروسة عند مجارى المياه التى تعطى ثمرها فى أوانه. وورقها لا يذبل وكل ما يصنعه ينجح» (المزامير ١: ١-٣)

والتضاد الطائفي بين مشورة الأشرار ومسرة العهد القديم نجده أيضًا فى سفر إرمياء (١٧: ٥-٨) حيث تستخدم تنويعة مماثلة على هذا التناقض التراثى لتصوير يهوذا القديمة وهى على شفا الدمار أو السبى:

«ملعون الرجل الذى يتكل على الإنسان ويجعل البشر ذراعه وعن الرب يحيد قلبه، ويكون مثل العرعر فى البادية ولا يرى إذا جاء الخير، بل يسكن الحَرَّة فى البرية أرضًا سَبِخة وغير مسكونة. مبارك الرجل الذى يتكل على الرب وكان الرب متكله. فإنه يكون كشجرة مغروسة على مياه وعلى نهر تمد أصولها ولا ترى إذا جاء الحر ويكون ورقها أخضر وفى سنة القحط لا تخاف ولا تكف عن الإثمار»

ومن كان اعتماده على البشر ملعون فى كلا النصين، أما من كان اتكاله على الرب فهو مبارك. والشجرة التى ترتوى من المياه دائمة الخضرة والإثمار. وهى تقف فى سفر إرمياء على النقيض من شجرة فى الصحراء بلا ماء. ولموتيفة الصحراء هنا أهمية خاصة، حيث أنها تمثل صدى لموتيفة «الخراب والخلاء» اللذين سبقا الخليقة فى سفر التكوين (١: ٢). وقد فسرت هذه الصحراء فى سفر إرمياء (٤: ٢٣-٢٦) بأنها صحراء سبى بنى إسرائيل. ويتردد صدى الشجرة الدائمة الإثمار فى سفر أيوب (١٤: ٧-٩). ويقارن مصير البشر بالرجاء فى شجرة. فيعبر أيوب عن التضاد فى العهد القديم الثابت بين أفعال البشر التى تؤدى إلى الموت والخراب وأفعال الرب التى تخلق حياة جديدة لإسرائيل جديدة:

«لأن الشجرة رجاء؛ إن قطعت تُخلِف أيضًا ولا تعدَم خراعيبها، ولو

قدمٌ في الأرض أصلها ومات في التراب جذعها فمن رائحة الماء تفرخ
وتنبت فروعًا كالغِرس»

وتستمر هذه الفقرة من سفر أيوب بتضادها المشابه لتضاد المزامير: «أما الرجل فيموت ويبلى؛ الإنسان يسلم الروح فأين هو» إلخ. وأشعار التراث الفلسفي التي تطالعنا في المزامير وأيوب تعمل على ترسيخ مبادئ؛ في حين يطبقها الأنبياء على التراث القصصي. والمناقشة ككل موحدة بصورة تدعو للدهشة. ويطالعنا نفس التضاد بين ما هو إلهي وما هو بشري. وقصة الخلق في الإصحاح الأول من سفر التكوين هو المجاز الأصلي. فالخير هو ما يفعله الرب وحده؛ وهذا واقع حقيقي. والمدركون يتخذون سبيل الرب. أما ما يفعله الإنسان فهو على النقيض. فطريق الإنسان هو طريق الحمقى والأشرار. وكان هذا الطريق قد أدى ببني إسرائيل القدماء إلى الدمار والموت. ويمثل هذا التضاد مبدأ فلسفيًا في مقدمة المزمور الأول.

ومجاز سبل الحياة المتضادة الذي يرسخ هذا المبدأ الفلسفي ليس مبدأ تتفرد به العهد القديم؛ فهو مبدأ راسخ في أدب الحكمة في الشرق الأدنى القديم منذ بداية الألف الثانية قبل الميلاد على الأقل. وفي العهد القديم نجد تضاداً راسخًا وثابتًا بين نهج حياة شرير لا يفلح ونهج آخر خير ومبارك. ونهج الأشرار هو نهج الألم والشر؛ وهو سبيل الغواية وسبيل الإنسان وسبيل العنف والخطاة والحمقى وما اليهم. أما نهج يهوه فهو سبيل الروح وطريق الفرح والبراءة والتقوى والحكمة والحق والسلام والخير والحقيقة والقدسية والتواضع والحياة، إنه طريق صهيون. وهو نهج داود وسليمان. وهاتان السلسلتان من الموتيفات المتضادة ثابتتان ولا يتخطى التقسيم المجازي للخير والشر إلى أبيض وأسود. وطريق الشر هو طريق الآثمين والأشرار وسبيل الإنسان بينما طريق الرب هو سبيل الروح والحكمة. ويمكن القول إن «طريق الإنسان» ليس «طريق الرب» كمبدأ فلسفي. وعلى الرغم من تباين اللغة واستخدام عدة موتيفات، فليس هناك إدراك موحد للواقع تعبر عنه جميعاً. ويمثل هذا الإدراك من يتبعون حكمة كهذه بالاختيار بين شيئين. فهو مطلب طائفي ويوحي بالتعصب للقرار والاختيار. فالإنسان إما مع الرب أو ضده، مع الشريعة أو ضدها.

وإدراك هذا السياق اللاهوتي للمزامير يوحي بأن من جمعوها يفسرونها في سياق تعليمي وديني. وهذه المواريث الموجهة فكريًا كلاهوت الطريق يتم التعبير عنها بوضوح في تركيز المزامير على مكانة العهد القديم: «التعليم» أو «الشريعة». فالمرء يجد «في ناموس الرب مسرته وفي ناموسه يلهج نهاراً وليلاً». ويكرس الإنسان نفسه لتدارس

العهد القديم بلا حدود. وهذا أيضًا يضع الشريعة في تضاد مع إسرائيل القديمة ويعبر عن إسرائيل الجديدة. ويقدم لنا سفر يشوع (١: ٨) تنويعة قصصية على مبدأ المزامير:

«لا يبرح سفر هذه الشريعة من فمك. بل تلهج فيه نهارًا وليلاً لكي تتحفظ للعمل حسب كل ما هو مكتوب فيه. لأنك حينئذ تصلح طريقك وحينئذ تفلح»

ويضع أنجيل متى لاهوت الطريق هذا في أعلى مكانة في تعاليم يسوع في سياق خطبته على الجبل (متى ٥: ٣-١٢): «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات» إلخ. ويعدد متى ثمانية سبل إيجابية في الشريعة الأولى قبل أن يختتم بطريق سلبي ثلاثي كرد فعل مضاد:

«طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى لأنهم يتعزّون. طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البرّ لأنهم يُشبَعون. طوبى للرحماء لأنهم يُرحَمون. طوبى للأنقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يُدعَون. طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات. طوبى لكم إذا عيّروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجلي كاذبين. افرحوا تهللوا لأن أجركم عظيم في السموات. فإنهم هكذا طردوا الأنبياء الذين قبلكم»

أما إنجيل لوقا (٦: ٢٠-٢٦) فيقدم تنويعة أخرى ولكن بتوازن دقيق بين أربعة سبل إيجابية وأربعة أخرى سلبية. وهناك نص مهشم (4QBeatitudes) من قمران يقدم قائمة ثمانية مماثلة من السبل الإيجابية والسلبية المتضادة. ويشبه حب الإنسان للتوراة فيها بحبه لامرأته.

والعهد الجديد صريح تمامًا في اشتراكه مع العهد القديم في لاهوت الطريق. وهو ما يتضح من القصة التي وردت بالإصحاح ١١ من سفر متى عن يوحنا المعمدان حيث يستشهد يسوع بأشعياء في تصويره ليوحنا بأنه «أفضل من نبي؛ فإن هذا هو الذي كُتب عنه «ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكك الذي يهيئ طريقك قدامك». وطريق يسوع في إنجيل متى بأكمله هو طريق الرب. وتبدأ القصة بتساؤل يوحنا: «أنت هو الآتي؟». ويحمل يوحنا يسوع على الإجابة بتقديم ستة أمارات على لاهوت الطريق والانتهاء بتحذير: «العُمي يبصرون والعُرج يمشون والبُرص يطهَّرون والصم يسمعون والموتى يقومون والمساكين يبشَّرون. وطوبى لمن لا يعثُر فيَّ».

وفى ختام القصة (١١: ١٦–١٧) يقدم متى حكاية درامية تفسر هذا اللاهوت يشبه تفسير إرمياء بتصوير مسرحى لسقوط بنى إسرائيل. ويتبع «هذا الجيل» في نظر متى طريق بنى إسرائيل القدماء:

«وبمن أشبِّه هذا الجيل. يشبه أولاداً جالسين فى الأسواق ينادون إلى أصحابهم ويقولون زمَّرنا لكم فلم ترقصوا! نحنا لكم فلم تلطموا»

وهناك عدة تنويعات على «طريق الحق والصلاح» وأهمها تلك التى تدور حول المعلم العظيم والمحبوب. وثراء هذه الشخصية المعروفة يساعد على إدراك أهمية دورها التعليمى. فتقدم المزامير لاهوت الطريق فى سياق التدين: فى أناشيد الحمد وصلوات التأمل. وتضفى القصص والأناشيد التى تدور حول المعلم المحبوب على هذا السياق مسحة تعليمية. وتقدم المسرحة الأدبية التخيير فى لاهوت الطريق فى صورة حكماء أو «معلمين للصلاح» كسليمان فى سفر الجامعة أو يشوع بن سيرا فى سيراخ أو «معلم الصلاح» المجهول فى لفائف البحر الميت. ولدينا أيضاً معلمو العهد القديم: موسى ويشوع وعزرا ويسوع، ومعلمو العهد المتجدد كيوشيا وعزرا ويسوع. وهم جميعاً يبشرون بصورة أو بأخرى بطريق الحق والعهد القديم.

ويعد موسى الذى توصف توراته بأنها تعاليم الرب أفضل مثال بين هذه الشخصيات فى العهد القديم على التعبير عن لاهوت الطريق. فتعاليمه ليست من عنده. فهو يؤدى دور الأبكم، فلا يتكلم، ولا يريد أن يقود. فيكسر ألواح الوصايا العشر فى حمأة غضبه ويتبع سبيل العصيان. أى أنه مجرد إنسان، وتعاليمه هى تعاليم الرب. وعلى الطرف المقابل، يتم تصوير عزرا فى سفر عزرا (٧–٨) ككاتب ومعلم وقاضٍ عظيم يعلم الأمة كلها «توراة رب السماء». ويمثل عزرا موسى آخر على طريقة سفر الخروج (١٨)، فهو الممثل الأمثل للتوراة الشفاهية. وهناك قصة تلقى بنى إسرائيل الجدد للتوراة فى سفر نحميا (٩) وتصور شخصاً يسمى عزرا يتلو العهد القديم على الشعب. وهذه هى العهد القديم المكتوبة. ويتضح فى إعادة الصياغة المقدمة لتلاوته أن أسفار موسى الخمسة باعتبارها العهد القديم هى مادة السرد. وتؤدى مسرحة دور المعلم وإضفاء الطابع التاريخى عليها كما نرى فى تشريعى موسى وعزرا إلى تطور قصصى يشبه فى حجمه ومغزاه تطور قصص أسفار صموئيل والملوك. وتضفى هذه القصص على لاهوت الطريق طابعاً إيجابياً وسلبياً فى آن. فالملك شاؤول الذى كان يعتبر نفسه ملكا صالحاً أخفق فى شئ واحد، ألا وهو تنفيذ مشيئة الرب. فاتخذ وضعاً مناقضاً لداود المخلِّص الجديد الذى يمثل بصلاته فوق جبل الزيتون فى سفر صموئيل

الثانى (١٥) الشخص التقى بدعائه بأن تكون مشيئة الرب هى النافذة لا مشيئته هو. والتضاد بين طريق يهوه وطريق الأشرار يسود سفرى الملوك تماماً: سليمان وزوجاته، أخاب وإيليا. ويتراجع مصير بنى إسرائيل بأكمله إلى مجرد إيضاح لشرور «طريق يربعام».

ويفسح دور المعلم المحبوب مكاناً لتنويعة مماثلة، وهي المعلم كمؤسس لجماعة من بني إسرائيل الجدد. ويعد عزرا ويسوع أفضل مثالين معروفين لهذه الشخصية، إلا أن النمط كان قائماً بالفعل ويتمثل فى موسى مع بنى إسرائيل فوق طور سيناء. ونجده مرة أخرى فى دور يشوع باعتباره أول معلم لطريق العهد القديم فى سفر يشوع (١: ٧-٩). ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بموتيفات الرحيل عن القفار والعودة من السبى والمجئ إلى الأرض الموعودة ودخول «مملكة الرب». وفي غير العهد القديم نجد «معلم الصلاح» فى عهد دمشق وهو شخصية أنقذت البقية التائبة من الدمار ليؤسس إسرائيل جديدة كعزرا. وهو المعلم الذى يقود الشعب على «طريق قلب الرب»:

> «عندما تذكر (الرب) العهد الأول، أنقذ بقية من بنى إسرائيل ولم يسلمهم للدمار. وفى لحظة الغضب وبعد ثلاثمئة وتسعين سنة من تسليمهم ليد نبوخذنصر ملك بابل، زار بنى إسرائيل وأنبت منهم ومن أهارون نبتة لكى يتملك أرضه ويسمن بنتاج أرضه الطيب. وأدركوا خطيئتهم وعرفوا أنهم كانوا آثمين؛ ولكنهم كانوا كالعميان وكمن يتلمس طريقه على مدار عشرين سنة. وبارك الرب أفعالهم لأنهم سعوا اليه بقلوب سليمة وأوجد لهم معلماً للصلاح ليقودهم إلى طريق قلبه»[1]

والطريقة التى يتم بها إضفاء الطابع الرومانسي والمثالى على هذه الشخصية تتبع أحد صور مسرحة السرد. ويتحول التركيز على المعلم كنموذج إلى أحد أشكال سير القديسين. فيمكن السير في طريق الصلاح والحقيقة بالإصغاء للمعلم وطاعته واتباعه فيما يتبع نمط استخدام المزامير لداود. وسرعان ما يخرج بنا هذا التفسير من السياق الأدبى ويدخلنا في السياق التاريخي. والمجتمعات التى قرأت هذه الموروثات اتخذت من هذه التقوى نموذجاً خاصاً لها، وهو ما اتخذ شكل أسلوب حياة.

(١) الترجمة هنا من تنقيح المؤلف لجارسيا مارتينيز F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrolls Translated (Brill, Leiden, 1994), p. 48.

٣. الحياة الجديدة والبعث

إن حب العهد القديم الذى يحث عليه المزمور الأول وتنويعته المماثلة فى افتتاحية سفر يشوع يدعمان مجموعتين مستقلتين من الموتيفات حول مجاز شجرة غرست على ماء، فهى تحيا وتثمر. والشجرة تجد رعاية فائقة، وهى تقف فى جنتها وبستانيها الإلهى يهوه. وأصداء قصة الجنة وشجرة الحياة فى وسط بستان ينبع منه ماء الحياة ويتدفق فى أنهار العالم الأربعة تُسمع فى تنويعات العهد القديم على هذا المجاز.

كما يشارك المزمور ٩٢ (١٢-١٤) فى هذه المجموعة الأدبية حول شجرة الحياة ويردد أناشيد بستان المحبوب التى تطالعنا فى نشيد الأنشاد. «الصديق كالنخلة يزهو كالأرز فى لبنان ينمو. مغروسين فى بيت الرب فى ديار إلهنا يزدهرون. أيضًا يثمرون فى الشيبة.[٢] يكونون دسامًا وخضراً». وفى المزمور ٥٢: ٨، ينشد المنشد نفسه على لسان هذه الشجرة المجازية: «أما أنا فمثل زيتونة خضراء فى بيت الله؛ توكلت على رحمة الله إلى الدهر والأبد».

ويتبين أن هذه ليست مجازات منعزلة، بل مجموعة مترابطة من الموتيفات تعكس جدلاً لاهوتيًا ضمنيًا عندما نلاحظ الصور المختلفة التى يتخذها الطريق السلبى. ونجد أنفسنا فى عالم مترابط منطقيًا من الصور المتضادة. فالصحراء القاحلة تتناقض مع البستان المثمر. وتقارن الشجرة المروية المثمرة بموتيفتى القش الجاف وشجيرة البرية. وطريق الرب وطريق الإنسان وصور الحياة وتجدد الحياة كلها بدائل للموت. وهو ما نراه بالفعل فى نفس هذين المزمورين (٥٢ و٩٢). وقبل إنشاد الأبيات التى تحمل مجازات الشجرة الطيبة فى كلا المزمورين، نجد موتيفاتها المتضادة. ومع أن الأبيات فى المزمور ٥٢: ٢-٤ تتحدث صراحة عمن يتحدثون عن الشر ويخططون له، فإن البيت الخامس يوضح أن المجاز الضمنى للشجرة بأرضها المثمرة يعد محوريًا بتضاده مع الصحراء: «يهدمك الله إلى الأبد، يخطفك ويقلعك من مسكنك ويستأصلك من أرض الأحياء». كما يشكو المزمور ٩٢: ٦ عدم إدراك أعداء يهوه، إلا أن هذه الصورة الفكرية لطريق الأشرار تستدعى تشبيهًا بعشب ما أن ينمو ويزدهر حتى يهلك إلى الأبد (٩٢: ٧).

وفى حين يتجه هذا النوع من القراءة اللاهوتية للتراث إلى إضفاء الصبغة التاريخية على مفهوم طائفى للعالم فى قصص إسرائيل القديمة، فهو يظهر أيضًا فى

(٢) ولدينا هنا صدى لقصة إبراهيم (أنظر التكوين ١٨ خاصة ١١-١٤) حيث يعد الآباء المؤسسون نماذج للاهوت الطريق.

خطاب استفزازى. فيبدو كأحد صور الوعظ ويتحول إلى لاهوت عملى. وقراءة التراث تدعو الجمهور المتلقى إلى طريق حياة يعاش. وأمثلة العهد الجديد على ذلك عديدة وتعبر عن مجاز المعلم بأنه «الطريق والحقيقة والنور» وهو ما يحث من يعتبرون أنفسهم حوارييه على السير على هداه. وترتكز القصص نفسها على الوظيفة الثابتة للعديد من تنويعات العهد القديم الأقدم فى هذه المناقشة. ويقدم لنا سفر أشعياء ٦: ٨-١٣ مثالاً واضحًا على استخدام التراث بهذه الصورة. والصوت الذى نسمعه فى افتتاحية المشهد هو صوت النبى:

> «سمعتُ صوت السيد قائلاً من أُرسِل ومن يذهب من أجلنا. فقلت هأنذا أرسلنى. فقال اذهب وقل لهذا الشَعب اسمعوا ولا تفهموا وأبصروا إبصارًا ولا تعرفوا. غلِّظ قلب هذا الشعب وثقِّل أذنيه واطمس عينيه لئلا يبصر بعينيه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى. فقلت إلى متى أيها السيد. فقال إلى أن تصير المدن خربة بلا ساكن والبيوت بلا إنسان وتخرب الأرض وتقفر. ويبعد الرب الإنسان ويكثر الخراب فى وسط الأرض، وإن بقى فيهما عُشر بعد فيعود ويصير للخراب ولكن كالبُطمة والبلوطة التى وإن قُطعت فلها ساق يكون ساقه زرعًا مقدسًا»

لاحظ التكنيك المستخدم في خلق هذا المشهد التنبؤى. وتشتمل الافتتاحية ضمنًا على سياق أسطورى كافتتاحية سفر أيوب. فهناك مجلس إلهى يتخذ مكانه على مبعدة سماوية من عالم البشر ويؤدى «السيد» الإلهى فيه دور المعلم المضاد يفكر فى طريقة يمنع بها تعاليمه من أن تتبع على الأرض. وهنا أيضًا يؤدى أشعياء دور النبى المضاد. فهو مفرط في شغفه لا كإرمياء أو موسى ممن يسيطر الرب على أقدارهم. فأشعياء يريد أن يوصل الرسالة. وهو هنا صورة مرآة لنقيضه يونان الذى لجأ إلى البحر هربًا من تولى مهمة مماثلة إلى نينوى. ونفس مفهوم الواقع نجده فى كلتا القصتين، وهو أن الرب هو المهيمن وهو الذى يقدر الأقدار. أما دور يونان فهو دور النبى الناجح فى العهد القديم، حيث تؤدى دعوته إلى توبة نينوى. ويمثل أشعياء صورة هزلية لأنبياء الماضى. فهو يعظ بحيث لا يسمعه الناس أو يرونه أو يفهمونه فلا يتوبون ولا يكتب لهم الخلاص. و«رب» أشعياء له السيطرة الكاملة فى هذا المشهد كيهوه فى قصة الخروج حيث يقسى قلب الفرعون. فيصبح النبى كإرمياء فى استعجاله لخلاص بنى إسرائيل، ويسأل: إلى متى؟ طالما بقيت غربة الإنسان عن الأرض فى سفر التكوين، وهى غربة لا تنتهى إلا بموتنا حيث يلتئم الشمل من جديد، لأن رب أشعياء يجيب قائلاً: عندما

يموتون جميعاً، عندما تصير الأرض خراباً مرة أخرى. بقية تائبة؟ حتى هذه الصورة التي تبعث الأمل مرفوضة. وإن قدرت النجاة للعُشر فهم أيضاً هالكون. ويتحول رجاء الشجرة الذي بدا واعداً في سفر أيوب إلى جذع ميت. وفي ظلمة اليأس هذه، يسمح الشاعر أخيراً بظهور «زرع مقدس».

لا شك في صعوبة اللاهوت المقدم هنا وفي قتامته. فإسرائيل القديمة بأنبيائها تنتمي إلى طريق الإدراك الإنساني. وهي لا تصل إلى شئ وهي بلا أي معنى. فالحقيقة كلها ملك للرب، فهي ما يشاء وهي ما يفعل. وشعب أشعياء - إسرائيله وأورشليمه - هو شعب ضائع كتب عليه الموت. ومنظور النص هو منظور بني إسرائيل؛ منظور خرج من الماضي و«جذعه الميت». ويدور المشهد من منطلق الحكمة ووظيفته إدراك الماضي. وما يفعله النبي وما فعلته إسرائيل القديمة من توبة وعدم توبة كلاهما سواء. وتحول رسالة النبي دون الإدراك. فكانت مشيئة الرب أن يهلك هذا الشعب حتى يكون هناك «زرع مقدس». وللموتيفتين اللتين تجتمعان هنا مغزاهما، وهما الدمار والترحيل. وليس ثمة بقية تائبة هنا. وصورة الصحراء تستدعي شمولية الدمار الذي حاق بسدوم. ومجاز الشجرة بما يحمله من رجاء يعالج بسخرية لاذعة. ويعود الشاعر إلى موتيفة اليأس: شجرة مقطوعة أو جذع أشعياء الميت.

ومع أن سفر أشعياء (١٠: ١٨-٢١) سيجمع موتيفة جذع إسرائيل الميت مع مجاز البقية التائبة التي تؤدي إلى قيام إسرائيل الجديدة،[٣] فالشاعر في الإصحاح السادس من نفس السفر لا يتعامل مع موتيفة بقاء ولا مع توبة تؤدي إلى الخلاص. والموتيفات السائدة هي موتيفات قدر مختلق قدره الرب، وتعالج تجدد الحياة والبعث. وإنكار الرجاء مؤكد وضروري، وحياة إسرائيل الجديدة هبة خالصة. والدمار الكامل لإسرائيل القديمة من متطلبات المجاز، وليس ثمة بقية. ومع ذلك يبقى جذع. وإعلان «بقية» ميتة بلا قيمة كهذه «زرعاً مقدساً» مقصود لإثارة الدهشة. ووظيفة المجاز هي نفس وظيفة الطفل الذي هو «ليس شعبي» في سفر هوشع (١: ٨). إنه ذلك الطفل الميئوس منه الذي يسمع الكلمات في سفر هوشع (٢: ٢٢): «أنت شعبي» وهذا الطفل هو الذي «يقول أنت إلهي». ومحور الاهتمام في لاهوت الطريق هذا ليس هو ما حدث أو لم يحدث لإسرائيل القديمة. فإسرائيل القديمة ليست سوى مصدر للمجازات القوية. إنها

(٣) مجاز إسرائيل الجديدة كبقية تائبة يبدو في أوضح صوره في نصوص الوعظ الضمني كما في سفر عاموس (٥: ٣-٤): «المدينة الخارجة بألف يبقى لها مئة، والخارجة بمئة يبقى لها عشرة من بيت إسرائيل. لأنه هكذا يقول الرب لبيت إسرائيل اطلبوا فتحيوا».

الاستجابة للإله الذى هو بؤرة لاهوت الطريق ومقصده وليست حكمًا - تاريخيًا أو لاهوتيًا - على أحداث الماضى. فيتحول «جذع ميت» إلى «زرع مقدس» كما أدى خراب القفار وخلاؤها إلى الخلق فى سفر التكوين (١: ٢). والموضوع من الموت إلى الحياة. ويكمن البعث فى رحلة الروح. والشاعر يسعى إلى مثل هذا التضاد المجازى عن عمد. فشجرة الموت المجازية فى ظلال قصة الجنة تصير هى شجرة الحياة. كما يعود الشاعر إلى الشجرة التى سد عليها سيف الكروبيم السحرى الطريق فى الإصحاح الثالث من سفر التكوين. ويعد سفر أشعياء تفسيرًا استطراديًا للتراث؛ فشجرة الموت هى ماضى إسرائيل. وتتحول شجرة الرجاء - شجرة الحياة - إلى جذع ميت أو بقية لا قيمة لها، جذع ينبت حياة جديدة في يأس أيوب من كل ما هو إنساني: «لأن للشجرة رجاءً؛ إن قُطعت تُخلف أيضًا ولا تُعدَم خراعيبها» (أيوب ١٤: ٧-٩). وأين رجاء شجرة أيوب؟ ليس فى الشجرة. وفى سفر أشعياء يقطع الأشوريون الشجرة، وفى سفر إرمياء يقطعها الجيش البابلى. ولكن مع ذلك، ينبت الرجاء من جديد، فتسعى الجذور إلى الماء ويأتى الماء بالحياة. وفى هذا المجاز الدينى عن الرحمة الإلهية يسكن الرجاء فى اتباع «طريق الرب». وليس هناك جذع ميت. فكما يصل ماء الفضل الإلهى إلى الجذور تصبح الشجرة كشجرة حديثة الغرس وهى تمثل وعى إسرائيل جديدة بذاتها فى سفر إرمياء.

وتستخدم القصيدة فى سفر أيوب (١٤: ٧-١٥) نفس هذا المجاز وتصل إلى حل مماثل. ويتم التعبير عن قسوة الحياة الإنسانية فى معاناة شخصية أيوب الذى يتضرع إلى ربه الصامت. وهى حياة أسوأ من الموت: «ليتك توارينى فى الهاوية وتخفينى إلى أن ينصرف غضبك وتعين لى أجلاً فتذكرنى». ويقول أيوب: «إن للشجرة رجاءً». ولكن هل للإنسان رجاء؟ وفى عبارات قليلة يرسم واضع سفر أيوب صورة لتجدد الحياة، بعث على أساس من الرجاء الدائم التجدد الكامن فى الجذع الميت لكل شجرة. وكما فعلت إسرائيل إرمياء، يتوارى إلى أن ينصرف غضب الرب. ويثق أيوب فى تجدد الحياة؛ فيطرح سؤاله بوضوح: «إن مات رجل أفيحيا؟». وفى هذا التجسيد تتخذ شخصية أيوب إمكانات جديدة كنموذج تقى للصبر: «كل أيام جهادى أصبر إلى أن يأتى بَدلى». فهناك رجاء لمن يتمسك بطريق يهوه. فتعبر مثل هذه النصوص عن اللاهوت الذى يشكل أساس مجموعة من الأنماط الدرامية والصور التاريخية.

وتساعد التعبيرات والموتيفات المستخدمة فى وصف طريق الشر على تعميق تيمة الحياة الجديدة والبعث. فعلى النقيض من سمات الحياة التى تعطيها الشجرة الواقفة

على ماء، تقدم لنا مقدمة المزمور الأول صورة قشر تظهر من جديد في المجاز الشهير لفصل القمح عن قشره. فالأشرار كعصافة تذروها الريح. ومن يسيرون في طريق العهد القديم راسخة أقدامهم؛ أما من يتخذون طريق الأشرار فتذروهم الرياح.

وهناك شكل درامي آخر لهذه الموتيفة نجده في المزمور ٣٥: ٤-٦ حيث يتم تقديمه كأنشودة يتغنى بها داود:

«ليَخزَ وليخجل الذين يطلبون نفسي. ليرتد إلى الوراء ويخجل المتفكرون بإساءتي. ليكونوا مثل العصافة قدام الريح وملاك الرب داحرهم. ليكن طريقهم ظلاماً وزلقاً وملاك الرب طاردهم»

وتتخذ الصورة الدينية التي تصور الأشرار كعصافة أمام الريح الإلهية شكلاً ميثولوجيًا كاستخدام شخصية داود في العهد القديم. ويلعب ملاك يهوه دور حامي الأتقياء ومطارد المارقين. وهو دور سيطالعنا فيما بعد في المزمورين ٢ و٨ حيث تلعبه شخصية ميثولوجية لداود كمسيح مخلِّص. أما هنا فصلاة داود الافتتاحية في المزمور ٣٥ هي التي تفتح الخيال الشعري للمعركة المجازية: «خاصم يا رب مخاصميَّ. قاتل مقاتليَّ ... واشرع رمحاً وصد تلقاء مطارديَّ». ولكن حتى هنا تظل القصيدة مسرحة لمعركة دينية شخصية: «قل لنفسي خلاصكِ أنا».

وبينما يعطي المزمور ٣٥ للمجاز سياقًا داخل حكايات معارك داود القصصية والميثولوجية على السواء، فإن هناك نمطًا آخر لمسرحة نفس هذه الحكايات يطالعنا في سفر إرمياء (٢٣: ١٢) حيث نجد أن العدو هو الذي يتشكل في قصة المصير الذي يعلنه إرمياء للأنبياء والكهنة الأشرار: «لذلك يكون طريقهم لهم كمزالق في ظلام دامس فيُطردون ويسقطون فيها».

كما نرى تنويعًا مزدوجًا على نفس هذا النمط الديني الخاص بتحويل الأمثال إلى قصص وإضفاء أشكال خيالية على «أعداء» الرب في القصيدة التي جمعت في سفر أيوب ٢١: ١٧-٢٦. ففي الفقرة ١٨، يتغنى الشاعر بأن الأشرار «كالتبن قدام الريح وكالعصافة التي تسرقها الزوبعة». وكما يتساءل الإصحاح ١٤ عن الأمل في البعث المتضمن في مجاز شجرة، فإن الإصحاحين ٢٠ و٢١ من سفر أيوب يتساءلان عن حقيقة لاهوت الطريق. ويتصل ذلك بمصير الأشرار. أولاً، يعلم صوفَر أيوب الحكمة من هذا اللاهوت. والنص بذلك يعكس بلاغة الأنبياء والمزامير:

«أما علمتَ هذا من القديم منذ وضع الإنسان على الأرض؛ أن هتاف

الأشرار من قريب وفارح الفاجر إلى لحظة ... كالحلم يطير فلا يوجد ويُطرد كطيف الليل ... السموات تعلن إثمه والأرض تنهض عليه. تزول غلة بيته، تهراق في يوم غضبه. هذا نصيب الإنسان الشرير من عند الله وميراث أمره من القدير» (أيوب ٢٠: ٤-٥، ٨، ٢٧-٢٩)

ويضع الكاتب على لسان أيوب الرد بسؤال بسيط يتحدى التدين الراسخ لأسلافه ومفهومهم عن المقدسات:

«لماذا تحيا الأشرار ويشيخون نعم ويتجبرون قوة ... وليس عليهم عصا الله ... يقضون أيامهم بالخير ... كم ينطفئ سراج الأشرار ... أو يكونون كالتبن قدام الريح» (أيوب ٢١: ٧، ٩، ١٣، ١٧، ١٨)

وهنا يتساءل أيوب عن الثوابت اللاهوتية. وصوفر هو الذى يعبر عن الاستخدام الأمثل لهذا المجاز فى العهد القديم. وتصور المزامير أعداء الرب وأعداء داود وأعداء الدين. ويصف إرمياء بنى إسرائيل وأورشليم القديمتين بالشر ولذا فقد كتب عليهم الهلاك. وبذلك فكلاهما يمثل حقيقتى اللاهوت الراسختين. إلا أن أيوب يشكك فى هذه الثقة، وتحديه للإيمان الراسخ رداً على ترديد صديقه صوفر لهذا اللاهوت يؤكد كذب تشبث صديقه بعقيدته: «كيف تعزوننى باطلاً وأجوبتكم بقيت خيانة» (أيوب ٢١: ٣٤). فلاهوت العهد القديم ليس لاهوت حقائق؛ بل هو نهج للتأمل النقدى. إنه تعلم وحوار. وفى سفر أيوب الذى يبدأ برهان بين يهوه والشيطان على ما إذا كان أيوب سيسلك طريق الرب أم لا، يصل هذا الحوار إلى ذروة نقدية عالية.

واستخدام السرد فى العهد القديم فى إضفاء شكل درامى على هذا التدين لا يسمح للقصة بفصل المناقشة عن سياقها الحقيقى فى هذا الحوار الفلسفى الأكبر، وهو ما يتضح عندما ننظر إلى الطريقة التى يخلط بها هوشع المجازات الخاصة بالأشرار باعتبارها زائلة بموتيفتى ندى الصبح والعصافة فى مهب الريح، ويرددها (١٣: ٢-٣) فى وصفه لإفرايم فى إسرائيل القديمة:

«والآن يزدادون خطية ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوكة من فضتهم أصناماً بحذاقتهم كلها عمل الصنّاع ... ذابحو الناس يقبّلون العجول. لذلك يكونون كسحاب الصبح وكالندى الماضى باكراً. كعصافة تُخطف من البيدر وكدخان من الكوة»

ولا سبيل لتفادى المعانى الضمنية المخيفة للكوة كتعبير عن الغضب الإلهى. وهى

المرة الثـانيـة التي يتـخـذ فـيـهـا هوشع هـذه المجـموعـة من الموتيـفـات. فـفي ٦: ٤-٥ يستخدمها هوشع لوصف أساس رفض يهوه القاطع لإسرائيل ويهوذا القديمتين:

«ماذا أصنعُ بك يا أفرايم. ماذا أصنع بك يا يهوذا. فإن إحسانكم كسحاب الصبح وكالندى الماضي باكرًا. لذلك أقرضـهم بالأنبياء أقتلهم بأقوال فمي والقضاء عليك كنور قد خرج»

ولا ينبـغي أن تغيب عنا المعـاني الضـمنية الفكرية لهذا التعليق على يهوذا وبمار أفرايم الموعود. فهي ليست إشارة إلى أمم الماضي، بل إلى النص والتراث الحـاليين. وهي ليست سيوفًا أشورية وبابلية تلك التي تعاقب على مثل هذا الكفر، بل أسلحة الفكر والكلمة. وليس مصير الشعب الترحيل عن الأرض المعرضة للخطر ولا هو سبي أجنبي. فقد كتب على يهوذا وأفرايم أن يفتريا عن قدرهما في نور التاريخ.

وهناك مجموعة كبيرة من الموتيفات متضمنة هنا حيث نعود إلى مجازي النور والماء الإيجـابيين المرتبطين بالحـيـاة والبـعث. والحكم اليـائس المتنـاقض على كل من يهـوذا وأفرايم هو الذي يحمل المعاني الضمنية لتنويعة على نقد أيوب. وقد كتبت هذه الفقرة من سفر هوشع ردًا على الفقرة الافتتاحية للسفر السادس وبصوت تقي واثق:

«هلم نرجع إلى الرب لأنه هو افتـرسَ فـيشـفـينا. ضـربَ فـيَجـبـرنا. يحيينا بعد يومين. في اليوم الثالث يقيمنا فنحيا أمامه. لنعرف فلنتتبَّع لنعـرف الرب. خروجه يقـين كالفـجـر. يأتي الينا كالمطر. كمطر متـأخر يسقي الأرض» (هوشع ٦: ١-٣)

وهل سيكون ليهوذا وأفرايم الرجاء الذي وَعد به أيوب وإرمياء والمزامير في مجاز الشـجـرة وفي وعـد الزرع المقـدس عند أشـعـيـاء؟ وأين المجـرى المائي الذي تقف عنده شـجـرة الحياة بالمزمور الأول؟ بسـفـر أيوب، يقف هوشع على الجـانب النقـدي من هذا النقـاش. فهو يرفض غطرسة كل من يهوذا وأفرايم وثقـتـهـمـا في أنهـمـا يعيـشـان في حضرة الرب. فسفر هوشع لا يقف هنا مع سفر أيوب وحسب، بل مع موتيفة التوبة فيه ويتـوافق أيضًـا مع سـفـر يونان ٢: ٩-١٠ والمزمـور ٧١: ٢٠ وصـمـوئيل الأول ٢: ٦. والخـلاص يأتي من يهوه وكمـا يتـمناه. ويعـود بنا هوشع إلى مـفـهـوم العـهـد القـديم المحوري عن الإله والذي يتلخص في أن مشيئته هي كل شئ: إنه دعاء داود وعيسى فوق جبل الزيتون؛ وهو دعاء يونان في بطن الحوت؛ وهو دعاء حنا. وليس هذا شيئًا يعطي المرء الثقة. فليس ثم أمان ولا يقين هنا.

ولا شك أن أكثر النصوص إغراقًا في الخيال من بين تلك التي تدور حول تيمة الحياة الجديدة والبعث هو القصة الكونية لرحلة حزقيال الرهيبة إلى وادي الموت (حزقيال ٣٧: ١-١٤). فتأخذ يد يهوه بحزقيال إلى وادٍ تتكدس فيه الرفات وتطوف به بينها. وهي رفات جافة، وبالتالي يطرح يهوه سؤال أيوب على حزقيال: «أتحيا هذه العظام؟». فيجيب حزقيال بأنه ما من أحد يستطيع الإجابة على هذا السؤال سوى الرب. فيأمر يهوه حزقيال بالتنبؤ على هذه الرفات:

> «أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب. هكذا قال السيد الرب لهذه العظام. هأنذا أدخل فيكم روحًا فتحيون. وأضع عليكم عَصَبًا وأكسيكم لحمًا وأبسط عليكم جلدًا وأجعل فيكم روحًا فتحيون وتعلمون أني أنا الرب. فتنبأت كما أُمرت، وبينما أنا أتنبأ كان صوتٌ وإذا رَعْشٌ فتقاربت العظام ...» (حزقيال ٣٧: ٤-٧)

وبعد أن عادت الرفات للحياة ووقفت كأنها جيش كبير، يشرح يهوه لحزقيال أن هذه الرفات كانت شعب إسرائيل الذي قال: «يبست عظامنا وهلك رجاؤنا. قد انقطعنا» (حزقيال ٣٧: ١١). ثم يأمر حزقيال بالتنبؤ مرة أخرى:

> «لذلك تنبأ وقل لهم هكذا قال السيد الرب. هأنذا أفتح قبوركم وأُصعدكم من قبوركم يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل. فتعلمون أني أنا الرب عند فَتحي قبوركم وإصعادي إياكم من قبوركم يا شعبي. وأجعل روحي فيكم فتحيون وأجعلكم في أرضكم ...» (حزقيال ٣٧: ١٢-١٤)

وأنفاس يهوه في قصة الجنة هي التي تحيل تمثال الإنسان الطيني نفسًا حية (التكوين ٢: ٧). إنها الروح الإلهية في المزمور ١٠٤: ٢٩-٣٠: «تنزع أرواحها فتموت وإلى ترابها تعود؛ ترسلُ روحك فتُخلَق وتُجدد وجه الأرض». وعندما يضع الكاتب على لسان يهوه أنه يعيد إسرائيل شعبه من قبورهم، فهو يردد نفس موتيفة تنويعة أكثر تاريخية لعودة من سبي من الإصحاح السابق (٣٦: ٢٤): «وآخذكم من بين الأمم وأجمعكم من جميع الأراضي وآتي بكم إلى أرضكم». ويدل الجمع بين هاتين التنويعتين في سفر حزقيال على نظرة التراث إلى العودة من السبي كبعث. ويتم التعبير عن تجدد الحياة في إسرائيل الجديدة من خلال مجاز لطفل حديث الولادة. فإسرائيل الميتة تحيا من جديد.

وهذا المجاز يخدم غرض التقوى من منظور لاهوت الطريق في المزمور ٣٠ حيث

يصبح البحث هو الموتيفة السائدة فى المزمور كله، وتتلخص فى الإعلان الواضح فى الفقرة ٣: «أصعدتَ من الهاوية نفسي، أحييتني من بين الهابطين فى الجب». والمزمور بتقديمه لما يقرب من ثماني عشرة تنويعة على هذه الموتيفة يمكن تسميته بحق «مزمور البعث».

ونود أن نختتم مناقشتنا لنصوص البعث فى العهد القديم بإشارة إلى سفر دانيال ١٢: ١-٣. فهذه الفقرة توضح المجاز بالجمع بين مفهوم لا تاريخي للسبي وبين التخيير الذي يفرضه لاهوت الطريق:

> «وفي ذلك الوقت يقوم ميخائيل الرئيس العظيم القائم لبني شعبك ويكون زمان ضيق لم يكن منذ كانت أمةٌ إلى ذلك الوقت وفي ذلك الوقت ينجي شعبك كل من يوجد مكتوباً فى السِّفر. وكثيرون من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحيوة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدى. والفاهمون يضيئون كضياء الجلَد والذين ردوا كثيرين إلى البر كالكواكب إلى أبد الدهور»

وتضمين الشخصية الأسطورية للأمير ميكائيل الرقيب على الشعب[٤] يجعل هذه التنويعة لا تاريخية ومجازية تماماً، وهو ما يتضح أيضاً من الفقرة الثالثة التفسيرية التعليمية التي تهب حياة خالدة لمن يعلمون غيرهم. إلا أن فصل القصة بين من يبعثون إلى حياة خالدة ومن يواجهون الرعب والازدراء الأبديين يمثل الاختيار الجدلي للمزمور الأول. فالالتزام الكامل بالعهد القديم يقف على النقيض من طريق الأشرار كمبدأ وجودي. وفي نصوص العهد القديم تتضح الشخصية الطائفية الملازمة للغتها ومجازاتها. وبذلك فهي تنبئنا بالكثير عن السياق الاجتماعي لواضعي العهد القديم ومن حافظوا عليه باعتباره تراثهم. وقد حان الآن وقت تناول السياقات التاريخية لنمو هذه المجتمعات الطائفية فى فلسطين القديمة.

٤. العهد القديم والتاريخ

ليس لدينا تاريخ موحد ندونه لفلسطين. فهناك عشرة تواريخ أو أكثر على طول الحافة الجنوبية لسوريا الكبرى. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى الفترة الانتقالية بين العصرين البرونزى المتأخر والحديدى الثانى أى من أواخر القرن الثالث عشر إلى

(٤) انظر أيضاً سفر دانيال ١٠: ٢-٢١.

أوائل التاسع قبل الميلاد. وعانت المنطقة بأسرها أزمة اقتصادية كانت تتفاقم من حين لآخر بسبب مواسم الجفاف وانهيار التجارة والتغيرات التي كانت تطرأ على نظم الدعم السياسي والاستعماري، وعانت بعض المناطق هجرات كبرى، خاصة من منطقة إيجة ومن سواحل الأناضول، وشهدت عملية استيعاب طويلة المدى. وشهدت مناطق أخرى عمليات إخلاء للسكان وتعرضت لخطر الانهيار الديمغرافي بعد إخلاء البلدات والقرى. ومرت مناطق ثالثة بتحول إلى اقتصاديات أكثر قدرة على مقاومة الجفاف، والى البداوة والرعي أيضًا . وهناك مناطق شهدت تدفق النازحين الذين أوجدوا مستوطنات جديدة. وأدى نزوح هؤلاء إلى الحاجة إلى تطهير الأرض وبناء المدرجات. وليست هناك منطقة تظل بمنأى عن التغيير، إلا أن كل منطقة لها تاريخها من الضغوط أو الدعم الاستعماري أو الانهيار أو النهوض. وعن مناطق فلسطين المتميزة جغرافيًا والمتعددة يمكن القول إنه لم يكن لاثنتين منها تاريخًا مشتركًا من التحول منذ أواخر العصر البرونزي المتأخر وحتى العصر الحديدي. ولم تؤثر المناطق المجاورة إلا على الحواف. ويوحي كل ذلك بوجود توجه بين السكان نحو المناطق الصغيرة في بداية العصر الأشوري. وإذا كان لابد من الحديث عن الطوائف العرقية في تلك الحقبة المبكرة وهو أمر غير وارد فليس أمامنا سوى بضع عشرات من الجماعات بغرب فلسطين وحده.

وكان إقحام السياسات الاستعمارية على المنطقة وظهور الهيمنة الأشورية بدعمها لبعض الأنماط الأكبر من الحكم السياسي بفلسطين في بلدات كغزة وعسقلان ولكيش وأورشليم وجيزر والسامرة وبيت شان وعكا وحازر و دان وغيرها عاملاً مثبطًا للدمج السكاني ونشأة الاستقلالية القومية. وأدت طبيعة التنافس بين حكام فلسطين الصغار المتعددين إلى منع أية منطقة من أن تشكل بمفردها خطراً محليًا على المصالح الأشورية. فتنافست كل من صور ودمشق والسامرة على يَزرَعيل؛ وصور ودمشق على الجليل؛ وعمون وإسرائيل على جلعاد؛ وأورشليم ولكيش على يهوذا، الخ.

وأدت سياسات الترحيل وإعادة توزيع السكان التي انتهجها الأشوريون على نطاق واسع وورثها البابليون والفرس والمقدونيون إلى التفتيت المنظم للبنية التحتية الفلسطينية والى القضاء على استمرارية الانتماءات الإقليمية وترابطها. حتى الدعاية «لسياسة العودة» كان لها هذا التأثير وأدت إلى إيجاد مستعمرات أجنبية تعتمد في شرعيتها على الحماية الاستعمارية. ويشهد بذلك الدمار الذي حاق بالهيكل اليهودي الذي كان ينتمي للمستعمرة العسكرية بفيلة على يد السكان المحليين من «المصريين»

وتراث العهد القديم من الرفض والصراع بين «العائدين» والجماعات التي عرفت «بالسامريين» أو «شعب الأرض».

ولم تساعد الحقبة من القرن التاسع إلى الخامس قبل الميلاد على نشأة شعب ثابت ومترابط إقليميًا بفلسطين. وقد تأثر الترابط الإقليمي بالبنى السياسية التقليدية لسوريا. وساعدت أنماط الاستبداد الاستعمارية على إيجاد توازن بين القوى الإقليمية المتنافسة، وحالت أنساق الحماية المحلية دون تراكم القوة محليًا إلا في أنماط تحالفات بين المتنافسين التقليديين مما أدى إلى تفتت كل من الانتماءات والإمكانات العسكرية. ويستدل على ذلك من انتشار التحصينات حول معظم بلدات فلسطين الصغيرة. وفي العصر الفارسي لدينا إقليم إيهود الاستعماري، ولكنه كان كغيره من الأقاليم الفارسية. وهو ما يصدق بنفس القدر على السامرة. فأية كيانات تنم عن وحدة عرقية أو ثقافية لابد أن تبدأ على الأقل بالشواهد؛ وهنا قد تكون أهمية نصوص مستعمرة فيلة اليهودية بالنسبة لتاريخ أورشليم في تلك الحقبة أكبر من أهمية نصوص العهد القديم بما تنطوي عليه من مفارقات تاريخية.

والنصوص لا تقدم أدلة مباشرة على بناء تاريخ أي عالم ماض يؤكده مؤلفوها، بل على تاريخ عالم المؤلفين متضمنة في إسقاطات النصوص. وهذا العالم يوناني روماني أكثر من كونه هيلينيًا. وينبغي ألا نؤرخ للمتوارث، بل للسياقات التاريخية للنصوص. وقد عرفت هذه لأول مرة في قمران في القرن الثاني قبل الميلاد في سياقات تدل بوضوح أن عملية تكوين أسفار العهد القديم لاتزال جارية. ولم يكن هناك عهد قديم بهذه الصورة في الحقبة الهيلينية، بل بضع نصوص محددة. وتحليل هذه النصوص وتأويلها هو مصدرنا التاريخي الأول لفهم الهيلينية في آسيا. وهناك وعي مشترك بين العوالم الفكرية للموروثات النصية في العهدين القديم والجديد يمكن تعريفه كشواهد معاصرة أقدم وأحدث على وحدة التراث.

٥. الاستمرارية والانقطاع في تاريخ فلسطين

إن تراث العهد القديم لا يقدم عرضًا للماضي بقدر ما يقدم المفهوم والمغزى الذي عزاه من عاصروا مؤلفي العهد القديم إلى الماضي. وتاريخ فلسطين الذي نتتبعناه منذ أواخر العصر الحجري المتأخر يعكس استمرارية شعب فلسطين. ومن الناحية التاريخية إذا تساءلنا من أين جاء واضعو العهد القديم فعلينا أن نشير أولاً إلى ذلك

العصر الحجرى المتأخر عندما اتخذ قرويو فلسطين ومزارعوها اللغة السامية لغة لهم وطوروها وأقاموا نسخة خاصة بهم من الاقتصاد المتوسطى. والاستمرارية الاجتماعية والثقافية لسكان فلسطين منذ ذلك الوقت واضحة وقاطعة. فنراها فى البقايا المادية وأساليب صنع الأدوات الفخارية من أوانى للطهى وجرار للتخزين وفى التطورات اللاحقة للمصابيح والأدوات المتداولة. كما نجدها هياكل الاقتصاد وهياكل الحماية السياسية وأشكال الاستيطان بل فى استمرارية طرق التجارة أيضًا. وأدى قيام الامبراطوريات وأولها الأشورية، والتى استمرت حتى العصور الحديثة، إلى تغيير بعض هذه الهياكل. وكان تطور المعتقدات الدينية تدريجيًا أيضًا وتضمن إعادة تأويل القديم باعتباره مقدمة للجديد. وكانت أسس فكر العهد القديم ترتكز على نزعة توحيدية تقوم على إعادة تأويل ماضى فلسطين الدينى. وسمة العهد القديم كتراث تم جمعه تؤكد الاستمرارية التى أوجدها. فاليهودية والمسيحية تعتبران أنفسهما وارثتين لهذا التراث الفكرى مع أنهما جاءتا فى حقبة لاحقة على كتابات العهد القديم. وبإفساح اليهودية المجال لهيمنة المسيحية فى الحقبة البيزنطية فى القرن الرابع الميلادى، وعندما أفسحت كل من اليهودية والمسيحية المجال للإسلام فى القرن السابع، حدثت تغيرات فى الفكر الدينى للسكان، إلا أن هذه التغييرات كانت تطورية وكمية. وحتى عمليات الإزاحة والإحلال الكبرى التى شهدها القرن العشرون والتى أدت إلى قيام دولة إسرائيل ينظر اليها كعودة، ويتم تناولها بلغة الاستمرارية.

ومن منظور كهذا لابد من القول بأن سكان فلسطين يركزون على استمراريتهم. وحتى حالات الانقطاع التى فرضتها السياسات السكانية الاستعمارية أعيد تأويلها من منطلق الاستمرارية. وكانت الاستمرارية التاريخية كبيرة أيضًا. ومع أن الترحيل والنفى وما ترتب عليهما من تغييرات فى الهوية والوعى بالذات كانت قدر الكثيرين فى تاريخ هذه المنطقة، فقد لعبت الاستمرارية دورًا تعويضيًا موازيًا. فتوقف وجود دولة إسرائيل فى سنة ٧٢٢ ق. م. ولكن استمر سكان العديد من قرى إسرائيل وبلداتها، ويمكن التأكيد على الاستمرارية التاريخية لسكان المرتفعات والجماعات السامرية الوسيطة والحديثة حول نابلس من خلال استمرارية السكان الزراعيين بوادى شكيم وغيره فى المرتفعات الوسطى. ويمكن الرجوع بالاستمرارية الاقتصادية والثقافية إلى العصر البرونزى الأول. ولا ينبغى تصور أن يكون الأشوريون قد شكلوا العقل الأول فى المرتفعات فى سنة ٧٢٢. فقد كانت لديهم أراض يديرونها ويجمعون الضرائب منها. ولابد أن يكون المزيج العرقى للسكان قد تغير إلى حد كبير نتيجة لهذه التغيرات، فى حين ظلت كثرة منهم فى المنطقة وأمدت «العائدين» على اختلافهم ممن تم جلبهم من

الجزيرة العربية وعيلام وسوريا باللغة والثقافة والدين ونمط الحياة. فلم يتعرضوا جميعاً النفي ولا ذهبوا كلهم إلى مصر. فالاستمرارية الأثرية واضحة وكذلك استمرارية اللغة والثقافة والدين ونمط الحياة. و «العرق» بالمعنى التمييزى الحديث لم يكن قضية مطروحة فى تلك الحقبة. وشهدت سنة ٥٨٦ ق. م. انقطاع الحياة السياسية وتغيرها فى أورشليم. هذا من الناحية السياسية. أما حياة معظم الناس فقد استمرت على ما كانت عليه. وجاءت نهاية دول فلسطين الإقليمية لتضع السكان فى سياق استعمارى، وكانت الهوية القومية قد أخفقت مع ظهور الإثنية.

ولم ينعكس المرجع الأول للوحدة التصورية والعائلية والإثنية للعهد القديم فى قصص الآباء المؤسسين أو القضاة أو الملوك. فكلها قصص عن إسرائيل القديمة. أما الهوية الأولية فنجدها فى قصص «الخروج» و«الشتات» و «السبى» و «العودة» وفى أناشيدها ومجازاتها. وتقوم هذه القصص والأناشيد والمجازات على موتيفة «بنى إسرائيل» باعتباره «شعب الله» وابن يهوه «البكر» و «إرثه». وجذور هذه القصص كلها راسخة فى فكرة إله بلا وطن أو وطن يبحث عن شعب بلا وطن أو إله. وفى هذا المجاز نجد أساس المجاز العرقى لكل بنى إسرائيل. ويعبر هذا المجاز عن «إسرائيل الجديدة» ومركزها هيكل يهوه فى «أورشليم الجديدة». وهى هوية تكونت من منظور لاهوت الطريق الطائفى.

وفى خطاب العهد القديم عن وجود الإله، يصبح تعدد أسمائه وألقابه والفن والرمز مستعاراً. ويقدم العهد القديم تفسيراً عن الإله كحقيقة سماوية مترابطة منطقياً. كما يؤول السمات المتباينة التى توصف فى المواريث الإنسانية بالزيف والتشوه. وفى إعادة هيكلة التراث هذه تتجادل الأصوات الضمنية لمؤلفى العهد القديم حول «إسرائيل الجديدة». وتطبيق هذه الرؤية التوراتية على العصر الحديدى يعد من قبيل المفارقات التاريخية. فيهوه التاريخ يختلف عن يهوه العهد القديم قدر اختلاف إسرائيل التاريخ عن إسرائيل العهد القديم الجديدة.

وسرعان ما تتضح مسألة تاريخية يهوه بالإشارة إلى يهوه التاريخ والذى سبق تناولها فى الفصل السابع من هذا الكتاب. فتظهر أقدم الإشارات المعروفة ليهوه على شكل اسم مكان فى النصوص المصرية التى ترجع إلى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد ولدينا شواهد تاريخية وفيرة على تعدد الشخصيات التى تعرف بيهوه منذ العصر الحديدى. فهناك ياهو أو ياو نيبو، وهناك أيضاً يهوه تيمان ويهوه السامرة وقد تكون لدينا صور لهما من كنتيلة عجرود بشمال سيناء. وقد تدل هذه الإشارات إلى يهوه ضمنياً على وجود معابد أو هياكل للإله. كما أن لدينا العديد من أسماء الأعلام

تحمل المقاطع ياه أو ياو أو ياهو كأحد عناصرها. ولهذه المقاطع انتشار جغرافي واسع النطاق في العالم السامي الغربي. وتشمل هذه الأسماء الأسماء الملكية أزرياو و ياو إيلوبيدي بأقصى شمال حماة السورية. وتدل هذه الشواهد المعروفة على أن عدداً من المجتمعات كانت تسند المهام الإلهية المحورية كالخصوبة والمناخ لإله يسمى يهوه. أما بَعَل وهَدَد فهما اسمان معروفان لمهمة إلهية واحدة عند الساميين الغربيين.

كما يطالعنا يهوه في عصور لاحقة، من ياهو فيلة في العصر الفارسي إلى ياو الذي ورد ذكره في كتابات فيلو بمدينة ببلوس. كما لا ننسى الإله إيو بشمال سوريا والذي ورد ذكره عند يوسيبيوس. وفي العصر الفارسي نجد مسكوكات عليها صورة يهوه ورموزه. وفي نفس ذلك العصر وما تلاه من عهود هيلينية، نجد هياكل ليهوه في كل من فيلة وأورشليم وأراد والسامرة (قرب جبل جيزيريم) وبرقة. ويقال إن الهياكل التي تم العثور عليها في عمليات التنقيب كمنبع العصر الحديدي في أراد والبناء الهيليني ببئر سبع كانت ليهوه أيضًا ولكن على أساس التشابه المفترض بيهوه التوراتي.

٦. يهوديات متعددة

إن مشكلة التاريخية لا تحل تمامًا بمقارنة إعادة التأويل اللاهوتي للعهد القديم ليهوه بيهوه التاريخي الفلسطيني. فكما أن تاريخية مفاهيم يهوه الأدبية الخاصة بالعهد القديم تعد من قبيل المفارقة التاريخية وليس لها وجود مؤكد في التاريخ المبكر أو المتأخر، فإن المفاهيم الأدبية أو التراثية لليهودية الأولى لا تنطلق من واقع تاريخي معروف. فهي من قبيل المفارقة التاريخية أيضاً.

ومع أن الاسم يهوذا هو مصطلح جغرافي ظهر في نصوص العصر الأشوري ويطلق على مرتفعات جنوب أورشليم، فهو اسم سياسي في العصر الفارسي. فهو اسم الإقليم الفارسي. والاسم الذي أطلقه الأشوريون على مرتفعات الجنوب وهو يا ودا والاسم الاستعماري الذي أطلقه الفرس وهو يهود لم يعد يدل على قوم كغيره من الأسماء التي أطلقت على مناطق الامبراطورية. كما أن الانتشار الجغرافي لمن عرفوا باسم يهوديم كان كبيراً لدرجة تحول دون افتراض أن هذا الاسم يشير إلى موطنهم الأصلي. ولا ينبغي لنا أن نستمر في اعتبار هذا المصطلح عرقيًا دون توفر الشواهد. فقد كان مصطلح يهوديم وصفيًا دينيًا في بداية العصر الحاخامي في القرن الثاني

الميلادى، ولم يكن عرقيًا أو جغرافيًا. وكان مصطلح يهوديم فى الأدب الشعبى يرتبط بالاسم الإلهي ياهو، ويعرّف الـ يهوديم بأنهم أتباع ياهو. وهذا الربط الدينى هو الذى يبدو أكثر ثباتًا فى انتشار استخدام تسمية يهوديم فى الامبراطورية الرومانية.

وفى نصوص فيلة، يبدو أن تسمية يهوديم كانت تطلق على جماعة بعينها من الناس كانوا يعرفون «باليهود». فهو لا يدل على معنى جغرافى، بل يستخدم فى سياق الانتماء الدينى لبعض الناس فى هذه المستعمرة العسكرية فى مصر. وقد تُفهم كلمة يهوديم كتعريف ذاتي يستند إلى صلة دينية بالإله يهوه. فلم يكن هؤلاء «اليهود» مقيمين بيهوذا، ومن المستبعد أن يكونوا قد جاءوا أصلاً من منطقة يهوذا لا من منطقة أخرى من مناطق جنوب سوريا. فهم أعضاء جماعة دينية تتركز حياتهم فى يهوه. وهذه النصوص تستحق المزيد من الدراسة المتأنية.

أرسل يدونيا أحد كهنة المستعمرة العسكرية فى فيلة بمصر رسالة فى سنة ٤٠٧ ق. م. باسم زملائه الكهنة و «اليهود» من مواطنى فيلة إلى حاكم يهوذا، يطلب فيها تصريحًا إداريًا بإعادة بناء هيكلهم المخصص لعبادة الإله ياهو بعد أن دمره «المصريون». ويشير يدونيا إلى رسالة تفسيرية كانوا قد أرسلوها إلى أبناء سنبلاط حاكم السامرة، والى رسالة أسبق – لم يرد رد عليها – إلى الكاهن الأعلى بأورشليم. ويتهم يدونيا كهنة معبد خنوب بالتآمر على تدمير الهيكل الذى نفذته قوات من حصن سين.

ويزعم يدونيا أن الهيكل ومستعمرة اليهود العسكرية كانت فى فيلة منذ ما قبل العصور الفارسية. ويدعي وجود صلات دينية بين هيكل فيلة وبين جماعة الهيكل و «يهود» أورشليم. وربما لم تكن هذه المشاعر متبادلة. ومع أن بعض الباحثين يؤكدون أن يهود فيلة جاءوا من إسرائيل لا من يهوذا نظرًا لعدم انتهاجهم لإصلاحات يوشيا ومركزية العقيدة بأورشليم، فهم على حق فى افتراضهم بأن مصطلح «يهود» هنا لا يحمل أية إشارة ضمنية إلى موطن اليهود الأصلى. ويبدو أن الإشارة إلى الموطن الأصلى فى الرسائل المرسلة من فيلة كان يقصد بها مصطلح «آرامى» المستخدم فى تضاد مع مصطلح «مصرى» فى النصوص. ويمكن الحكم على احتمال أن يكون «يهود» فيلة أصلاً من جنوب سوريا من انتشار أسماء الأعلام السامية الغربية. كما أن هناك كثرة من الألفاظ العبرانية فى آرامية هذه النصوص. إلا أن الاستخدام الضمنى للغة العبرية لا يدل وحده على أية عرقية أو عقيدة بعينها. كما أن آلهة الساميين الغربيين الأخرى التى خضعت لحماية هذه الحامية اليهودية – ياهو وإيشوم بيت إيل وأنات بيت إيل – تدل على أصول سورية وربما جنوب سورية.

وهناك آلهة أخرى لها أصول دولية كانت موضع تقديس يهود فيلة. فهناك قَسم بالإلهة ساتي وتحيات تلقي باسم بيل ونابو وشَمَش ونرجال وياهو وخنوب. ويحول رباط الدين والعائلة دون استنتاج أن الانتماءات الدينية «اليهودية» لدى جماعة فيلة والتى يستدل عليها من أسمائهم واسم إلههم يمكن ترجمتها من منظور عرقي. فالإثنية يصعب تعريفها حتى في أحسن الظروف. وبعيداً عن التجانس النسبي لوطن إقليمي، فالمهاجرون مختلطون عرقياً.

وتعد مبتاحيا ابنة محسيا بن يدونيا (وكلها أسماء تنتسب إلى يهوه) مثالاً واضحاً لفهم الانتماءات اليهودية في الشتات. فجدها يدونيا يوصف بأنه آرامي أو سوري من سين. ويوصف أبوها محسيا في نص آخر بأنه «يهودى». ومن الواضح أن هذا مصطلح لا يستبعد كونه آرامياً أيضاً. وفي عقد زواج ثالث لمبتاحيا، يوصف أبوها كما وصف أبوها الذي سبقه بأنه آرامي من سين. ولزوج مبتاحيا الأول اسم ينتسب إلى يهوه وهو يزانيا، واسم دال على نسبه وهو بن أوريا. أما زوجها الثاني فله اسم مصرى هو پيع واسم دال على نسبه وهو پهاى وكان من بناة حصن سين. ولزوجها الثالث وهو بناء أيضاً اسم مصرى هو أشُر واسم دال على نسبه وهو سيهو، ثم اتخذ فيما بعد اسماً عبرانياً شائعاً هو ناتان. أما كون ذلك لأسباب عائلية أو دينية فهى مسألة غير محسومة.

والاسم يهود يرتبط في الموروثات التوراتية بيهوذا ويعرِّف أحياناً بأنه المنطقة التى تسيطر عليها جماعة هيكل صغيرة في أورشليم وتقع إلى الشمال مباشرة من يهوذا. ومما لا شك فيه أن أورشليم أصبحت تعرف بمدينة اليهود في العصر الفارسي، ولكن ليس من المعروف ما إذا كان لهذا أي مغزى جغرافي في نصوص العهد القديم. ويرد اسم العلم يهودا لأول مرة أيضاً في ذلك العصر، ويطالعنا في العهد القديم مرة كاسم لجد سبط يهوذا العهد القديم ومرة أخرى ككنية لفاتح مرتفعات يهودا في سفر القضاة. والوعي بالذات المتضمن في اليهودية بمعناها الديني (كما في نصوص فيلة) نجده في صوت المؤلف في نصوص العهد القديم كسفر المزامير. فهذه النصوص تعتبر إسرائيل القديمة مفقودة، وتختلق «إسرائيل جديدة» تقوم على تدارس العهد القديم التى أعطاها لهم رب إسرائيل القديمة المنسى. وهم كجنود إسرائيل في القصة التى وردت في سفر يشوع ٢٤، يرفضون الماضي ويختارون طريقاً جديداً هو طريق يهوه. وهو نفس منظور القصص التى أوردها جوزيفوس عن يوحنا هركانوس الذى يعتبر مؤسس إسرائيل جديدة في أرجاء أراضي فلسطين المفتوحة.

ومن الغريب أن مفهوم إرتس يسرائيل (أرض إسرائيل) لا يستند في هذه القصص إلى التعريف العرقي، بل إلى التحول الديني. وهذا مرة أخرى هو مفهوم إسرائيل «الحقة» - لا العرقية - الذي يُلهم به المؤسس في عهد دمشق أو «معلم الصلاح». وقد رأينا من قبل أن هذه اللغة تعكس منظورًا طائفيًا. فمصطلح إسرائيل الحقة قد يشير إلى من تمسكوا بطريق الحق. وفي سياق كهذا، يقدم جوزيفوس الفريسيين كيهود لـ «إسرائيل الجديدة». أما الصدوقيون فيقدمون كتابعين لإسرائيل القديمة والهيكل. ومع ذلك فالصدوقيون غير المعروفين تاريخيًا يقفون في طريق صلاح محدد طائفيًا كهذا باعتبارهم «إسرائيل الجديدة» وهو تعريف لاهوتي لا عرقي. كما أنه مفهوم ووعي ذاتي يجبر المؤرخ على تفادي الحديث عن اليهودية وإسرائيل كشعب تاريخي إلا بالمعنى الديني باعتبارهم شعب الرب. فاليهود والأدوميون والجليليون والسامريون والفريسيون ومؤلفو الأناجيل وأحبار التلمود الأوائل يعتبرون أنفسهم ينتمون إلى بني إسرائيل. وعلى الرغم من الازدراء الواضح الذي تبديه الأناجيل لمصطلح «يهودي»، فهي أعمال «يهودية» تستند إلى نفس هذه الرؤية الطائفية والخاصة بالعهد القديم لـ «إسرائيل الجديدة»، فهي تنظر إلى اليهودية من منظور ديني كما يفعل الأحبار.

٧. "اليهود" عند جوزيفوس

في السفر الثاني عشر من كتابه Antiquities of the Jews (آثار اليهود) يقدم جوزيفوس وصفًا لأحوال يهود مصر منذ عمليات الترحيل التي تمت في عهد بطليموس «عن جبال يهوذا وعن مواضع بالقرب من أورشليم والسامرة وجبل جريزيم». ويصنفهم إلى «جماعتين» - ولو أنهم جميعًا يهود - تتنازعان حول ما إذا كان ينبغي إرسال الجزية إلى أورشليم أم إلى السامرة (Ant. 12.1. 1). وليس الغريب في الأمر هو أن جوزيفوس قد لا يعرف شيئًا عن هؤلاء القوم في مصر؛ بل في أن قصته تقدم يهود الشتات باعتبارهم من أصول وانتماءات شتى ومع ذلك فهم يتصرفون كطائفة واحدة. وفي الباب التالي وفي سياق يرتبط بتنويعته على رسالة أريستياس، يقدم جوزيفوس رواية عن تحرير بطليموس لمئة وعشرين ألفًا من أورشليم ممن كانوا قد استعبدوا وجئ بهم إلى مصر (Ant. 12..2. 1-3). ومرة أخرى ليست المسألة مسألة التاريخية؛ بل ما إذا كانت موتيفة جوزيفوس الخاصة بالترحيل «عن أورشليم» لا تستند إلى مفهومه عن «اليهود». فاستخدام المصطلح في إشارة إلى هؤلاء القوم في مصر يستند إلى

انتمائهم الدينى لا إلى الجغرافيا أو الجذور. وقد يكون هذا الانتماء الدينى أيضًا وراء استخدام الفرس لمصطلح يهود فى إشارة إلى إقليم أورشليم لا إلى منطقة مرتفعات يهوذا إلى الجنوب.

ويعد ربط جوزيفوس فى هذه النصوص بين السامريين وأهل أورشليم فى الشتات نصًا مهمًا نتذكره عندما نقرأ بعضًا من أوصافه الجدلية للسامريين فى محاولة لتعريفهم بأنهم غير يهود. ففى كتابه (Ant. 12.5. 5) يقدم جوزيفوس السامريين وادعاءهم (الزائف) بأنهم ورثوا مراعاة السبت وتقديم القرابين على جبل جريزيم عن «أسلافهم». ويحاول جوزيفوس دحض هذه المزاعم السامرية فيقول إن السامريين لم يكونوا يهودًا، بل صيدونيين، وإنهم أكدوا بأنفسهم على أنهم «أغراب عن شعبهم وعن عاداتهم» (أى عادات اليهودية)، بل طلبوا تغيير اسم هيكلهم إلى «هيكل المشترى الهيلينى». إلا أن عبارة كهذه تتضمن وعيًا ذاتيًا سامريًا بأن «شعبهم وعاداتهم» يمكن اعتبارها يهودية. كما يتهمهم جوزيفوس بمحاولة الحصول على إعفاء ضريبى بادعاء بأنهم من نسل يوسف وأفرايم ومنسى ومزاعم أخرى ويؤكدون حسب زعم جوزيفوس على أنهم «عبرانيون ولكن كانوا يسمون صيدونيين اسمًا فقط» (Ant. 11..8. 6). ويقدمهم جوزيفوس فى صورة الكاذبين حيث يزعمون أنهم يهود حين يكون ذلك فى صالحهم ثم يدعون أنهم ميديون وفرس ثم يزعمون فى السياق نفسه (!) أنهم «صيدونيون يعيشون فى شكيم» (Ant. 12. 5. 5).

ويتجاهل جوزيفوس بالطبع ما سبق أن قاله هو نفسه فى حديثه عن أريستياس من أن يهوه والمشترى الهيلينى سواء وأن تغيير اسم الهيكل السامرى لا يعنى الردة (Ant. 12..2. 4f) كما تتضمن افتراءات جوزيفوس على السامريين أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم عبرانيين يرعون طقوس السبت والسنة العبرانية والقرابين ويعتبرون أنفسهم بنى إسرائيل بغض النظر عن حقيقة ادعائهم بأنهم صيدونيون أو ميديون أو فرس. ومن الواضح أيضًا أنهم لم يكونوا غرباء عن التراث. ويقول جوزيفوس إن من كانوا يتهمون بمخالفة طقوس السبت أو المحرم من الطعام فى أورشليم كانوا يلوذون بحمى السامريين. ومع ذلك فهو يصفهم بأنهم كانوا يحتمون بهم ويزعمون أن اتهامهم زائف أصلاً. ودليل جوزيفوس على ذلك أن السامريين كانوا يرعون الشريعة (Ant. 11. 8. 7).

ونجد أن المصريين يهود والسوريون يهود والسامريين يهود. ويشير جوزيفوس إلى «اليهود فى أنحاء الأرض ومن يعبدون الله حتى فى آسيا وأوربا». ويشير إلى اليهود بأنهم أخذوا كأسرى إلى ما وراء الفرات. ويستشهد بسترابو فى حديثه عن شغل

اليهود لجزء كبير من الاسكندرية وعن اليهود المقيمين في العديد من مدن مصر وفي قورينة وقبرص. ويقول إن اليهود كانوا يسيطرون على جيش كليوباترا (Ant. 13. 10. 4; 14. 7. 2). ويفسر نفوذهم الكبير في مصر بأنهم كانوا أصلاً مصريين. ويتحدث عن ثورة في قورينة بين «شعبنا الذى ملأ المعمورة» وبين اليهود فى كل مدينة؛ ويقول إنه «من الصعب أن تجد مكانًا لا يسمح بدخول هذا السبط من الناس أو لا يعجب بهم». كما يتحدث عن يهود الشتات بنفس طريقة فيلون، فهم من مواطنى الامبراطورية النموذجيين. ويقول إن العديد من الأمم تحاكى اليهود وتتعلم منهم وتدعم «أعدادًا كبيرة من هؤلاء اليهود» وتعرف طريقها إلى الرخاء باستخدام شرائعهم.(ه) هذه الصورة ليهود الشتات تشبه وصف مدن فلسطين «اليهودية» في عصر الاسكندر ومنها مدن ما وراء نهر الأردن وأدوم وفينيقيا بل «مدن سوريا الكبرى» أيضًا.

وفى أوصاف جوزيفوس هذه نجد أن مفهومه عن «اليهود» في الشتات تحددها رغبته فى تصوير اليهودية تشمل كل من يؤمنون بالله. حتى وصفه المحدود لأتباع المسيح الذين يدرج ضمنهم من يسميهم اليهود والأغيار يشكل جزءًا من مفهومه عن اليهودية (Ant. 18.3. 3).

وبينما يجد جوزيفوس صعوبة فى الاعتراف بأن أيًا من أتباع التوحيد كانوا غير يهود، نجد أن فيلون يبدى اعتراضات حادة وحاسمة بتفرقته القاطعة بين الهيلينيين والشرقيين. فالانتماء إلى اليونان عند فيلون اليهودى السكندرى هو الذى يمثل السير فى طريق الحقيقة ضد الهمج. أما الانتماء إلى اليهودية والى نسل العبرانيين فهو الذى يقف فى مواجهة المصريين. فاليهود يقاومون الشر المتمثل فى العرقية. وأى رأى معارض لمفهوم اليهودية الأولى كجماعة عرقية أو أمة لا يمكن أن يكون أقوى من رأى فيلون نفسه.

إن مفهوم فيلون يندرج ضمن سياق لاهوت الطريق فى العهد القديم. فهو يمهد طريق الخير المتمثل فى من يكرسون حياتهم للتوراة، ضد طريق الشر. ويقدم مفهومه عن اليهودى واليهودية فى سياق «إسرائيل الجديدة»؛ ويضفى الطابع التاريخى على شرور «إسرائيل القديمة» كما وردت فى تراث العهد القديم بالإشارة إلى أمم الشرق الهمجية فى عصره. وإضفاء فيلون للطابع التاريخى على مثل هذه المجازات العقائدية يشبه ما رأيناه من أساليب جوزيفوس الأدبية. وتضفى التواريخ على إصلاحات حزقيا توازنًا بلاغيًا بالاستعانة بسلسلة نسب سامرية ثلاثية: أفرايم ومنسى وأشير. وبنفس

(ه) Ant . 14. 7. 2 ويذكر أيضًا إشاراته الى اليهود فى بابل Ant . 15. 2. 2; 19. 9. 1 ويصفه لنفوذ الآلاف من اليهود فى روما Ant . 18. 3. 5.

هذه الطريقة الأدبية يقدم جوزيفوس السامريين (الذين يعرِّفهم بأنهم صيدونيون وفرس وميديون) بأنهم من نسل أسباط يوسف ومنسى وأفرايم. كما يعرِّف جوزيفوس اليهودية نفسها في موضع آخر من منظور التقسيم الأدبي الثلاثي للصدوقيين والفريسيين والإسينيين. وهذه المحاولات لإضفاء الطابع التاريخي على مفاهيم ومجازات أدبية في جوهرها شائعة في تراث اليهودية كله. ولا سبيل لاستنباط وصف للمجتمع القديم من هذه القصص الأدبية إلا بالاستعانة بعلم الاجتماع عند ماكس ڤيبر. وسواء وجدت في العهد الجديد أو عند فيلون أو عند جوزيفوس، فهي تعكس عالمًا أدبيًا لا عالم تاريخي.

ويتجاهل الطابع الأدبي لقصص الكتاب المقدس وتشريعاته سواء في العهد القديم أو الجديد، فإننا نتجاهل عالم من قاموا بجمعها والذي تم فيه تأويل تشريعاته لأول مرة. فنحن نتجاهل عالم المؤلف القائم على الطائفية الدينية لدين حق في مواجهة عقيدة زائفة تنتمي إلى الماضي. وليست هذه الطائفية عقيدة إصلاحية، بل عقيدة تحول وإعادة تأويل. ففي ختام سفر الملوك تعلن الشريعة رفضها لعالم الملوك والبشر الماضي ومعه أورشليم في عصر إسرائيل القديمة وهيكلها الذي شيدته أيدي البشر. وتخرج إسرائيل الجديدة من الصحراء ومن السبي. والأرض هي الأرض الخلاء كما وردت في نحميا ١-٤ واللاويين ٢٦. إنها «توهو و ڤوهو» حسب ما ورد في إرمياء ٤: ٢٣. وهي تنويعة المكابيين الأول ١: ٣٧ على فكرة «الخلق من عدم». وهي احتفاء لا بأمة قديمة، بل بحياة جديدة. وتنتمي إسرائيل القديمة – من قصة الجنة وسعي الإنسان إلى الحكمة إلى نفاد صبر الرب في سفر الملوك الثاني – لا إلى أعمال الرب في الخلق، بل إلى أعمال الإنسان والى عالمه حيث تمثل أورشليم بأسوارها وبرجها بابل كما وردت في التكوين ١١. وبابل هذه هي أورشليم التي أقدم فيها ملوك بيت داود ومسيحو يهوه جميعًا على ما كان صوابًا في نظرهم.

وإذا كان تعريف اليهودية كما شاع في الدوائر العلمية مؤخرًا هو أنها شعب قام بإحياء ديانة في سياق جماعة هيكل يهوه بأورشليم كما ورد في تراث عزرا ونحميا القصصي، فإننا نواجه مشكلة مزدوجة من ناحية تدوين التاريخ. فلابد أولاً أن نؤكد التعريف العلمي لشمولية دعوى هيكل أورشليم تأكيداً ليست له بينة تاريخية أو أدبية. وتأكيد كهذا من شأنه أن يدفع المؤرخين إلى دفاع ينطوي على مفارقة تاريخية عن شرعية عقيدة أورشليم وأصوليتها ضد تراكيب أدبية مثل «شعب الأرض» وسامريي عزرا ونحميا. ثانيًا، سيضطر المؤرخون إلى تجاهل الطوائف التاريخية التي كانت

ترتبط بهياكل يهوه ودياناته الأخرى. وقد تحل هذه المشكلة بالقول بتعدد الديانات اليهودية، لكن هذا التوجه لا يحل المشكلة اللاهوتية والتاريخية التي تتمثل في أن أورشليم في عصر ما بعد الهيكل لا تعد وريثة ليهودية هيكل كهذه.

ومن الصعب أن نعتبر يهودية الأحبار حقيقة تاريخية واجتماعية في أي عصر قبل القرن الثاني الميلادي. فليس لها مركز وليس لها وحدة في أي عصر سابق. فمن ناحية، «فاليهودية» بمفهومها هذا تمتد طردياً لتشمل كل صور التوحيد في العالم القديم. ومن ناحية أخرى، تشير «اليهودية» إلى موروثات دينية وفلسفية تربط بينها البنية والوعي الذاتي المشترك للاهوت الطريق. وعقيدة كهذه حين تستدعي لتقدم نهجًا لحياة عملية لجماعة من الناس تقع ضحية ضعفها البنيوي، وينتهي بها الحال إلى تأييد تحريف تأويلي لوعيها الذاتي مما يؤدي إلى استبعاد كل ما يصرف المرء عن طريق الحق وعن الالتزام بالعهد القديم.

لو كان الهيكل اليهودي قد احتل مركز اليهودية أصلاً -كما يقال في إشارة إلى محاولات يوحنا هركانوس لإجبار الناس على اعتناق اليهودية والى العديد من صور أورشليم في عهد يسوع في العهد الجديد بعد إضفاء الطابع التاريخي عليها – فإن هذا الدور لم يسند اليها إلا كنتيجة مباشرة لتدمير الهيكل في سنة ٧٠م. وفي ذلك العهد أعيد صوغ دور الهيكل ليعبر عن الوجود الإلهي على الأرض، في صورة مجاز لأورشليم سماوية مستقبلية. ولم تكن يهودية توراة الأحبار القائمة على الجوهر الروحي للتراث هي التي ورثت تراث الهيكل. وأورشليم الأحبار ليست ديانة بالمعنى الحرفي للكلمة ولا تزيد عن تشريعات التاناخ التي انبثقت عنها . فهي ليست كسائر ديانات العالم القديم القائمة على الطقوس والقرابين والتقرب إلى الآلهة. فقد أعيد تأويل كل هذه الموروثات من منظور فلسفي كما نرى عند فيلون.

والمسألة المحورية من الناحية التاريخية وفي أفضل تعريفاتها هي تلك التي تسعى فرضية «يهوديات متعددة» إلى حلها . والجدل فيها شديد التأنق ويقدم حلاً وسطاً وآمناً للجدل العلمي المتداعي الذي يركز على قضايا تاريخية التراث المكتوب. وهذه النسخ المتعددة لليهودية والتي تعيش في هذا العالم المجازي هي نسخ يهودية فيلة ومختلف الأنماط التاريخية ليهودية بني إسرائيل التي عاشت على أرض فلسطين وسواحل المتوسط. وهي تشمل شمرونيم السامرة وسامريي يهود جوزيفوس ويهود فيلو الهيلينيين بالاسكندرية. ولا شك أن الزدوكيين والناصريين والإسينيين والصدوقيين والفريسيين ينتمون إلى بعض نسخ اليهودية هذه.

على أية حال فهذه النسخ المتعددة من اليهودية كلها تشكل جزءًا من البحث العلمي الحداثي، وهي جميعًا نسخ أدبية في جوهرها ويحدد التراث هوياتها. كما نجد هنا نسخًا من اليهودية لم يعرِّفها الباحثون إلا بأنها يهودية، أي تلك الطوائف الافتراضية من اليهود الذين يعيشون في مجتمعات افتراضية متعددة توحي بها «الطوائف» المتباينة في عهد دمشق ولفائف البحر الميت والأبوكريفا وموروثات العهد القديم المتعددة كأسفار عزرا ونحميا والتثنية والخروج وابن سيراخ وصوت الأناجيل ورسائل بولس.

وأساس هذا المفهوم الخاص بتعدد نسخ اليهودية أدبي أكثر من كونه تاريخيًا. فهذه النسخ المتعددة من اليهودية هي كيانات خيالية، وتعكس تعددية في العقائد ولا سبيل لربطها بأي قوم عاشوا في العالم القديم عدا مؤلفيها الذين وضعوها. وهي متعددة لا على أساس الجماعات أو على أساس الفوارق الإقليمية أو التحديد الزمني، ولو أنها تأثرت ولا شك بهذه المتغيرات. وهي تتميز فيما بينها حسب أنماط التلقي الأدبية. وتمثل متغيرًا أو آخر من موتيفات «إسرائيل الجديدة» و «أورشليم الجديدة» و «طريق الأبرار» و «طريق العهد القديم».

أما من الناحية التاريخية فلدينا تصنيف مختلف تمامًا ينطوي فيه مصطلحا يهودي ويهودية على مفارقة تاريخية كبيرة وتتسم بسمة مرجعية وعرَضية لا بسمة محددة. وفي هذا التصنيف ليست هناك وحدة مترابطة سوى تلك التي لها سمات فكرية مشتركة مع منطقة جغرافية متداخلة. وهنا نجد قومًا يعيشون في يهوذا وأدوم وشكيم والسامرة ومنطقتها والجليل ومدن فلسطين مع سكان ما وراء نهر الأردن وفينيقيا وسوريا والاسكندرية. وهنا نجد العديد من الساميين الغربيين من مستعمرات مصر العسكرية كمستعمرة فيلة. ولدينا العديد من الجماعات المماثلة دينيًا بما في ذلك أعضاء معابد مدن الامبراطورية الكبرى من روما إلى بابل. ولدينا قوم ينتمون إلى تجمعات كانت ترى نفسها في مفاهيم «إسرائيل الجديدة». وفي تصنيف تاريخي كهذا نجد كهنة وموظفين دينيين رسميين في مختلف معابد يهوه أو أتباعًا للمعابد ولكنهم أعضاء ذوي انتماءات متباينة دينية وفلسفية. وهؤلاء هم من دونوا التراث وساعدوا على تدوينه. وكانوا يدونون بالعبرية واليونانية والآرامية. ودونوا أسفارًا نعتبرها اليوم يهودية، ومنها الأعمال المجهولة المؤلف كالتاناخ والأبوكريفا ولفائف البحر الميت والأناجيل والرسائل الإنجيلية وأعمال مؤلفين كجوزيفوس وفيلون السكندري وفيلون ببلوس. ومصطلحا «يهودي» و «يهودية» عند هؤلاء غير محدد تاريخيًا.

إننا في حاجة إلى تدوين تاريخ لكل هذه المنطقة بدلاً من استبدال صيغة أخرى من

المكابيين الأول والثاني بتاريخ جنوب سوريا في العصر الهيليني. وينبغي لتاريخنا أن يكون أكثر من تاريخ ليهوذا والسامرة. إننا في حاجة إلى مزيد من التفكير في فيلستيا وفينيقيا وديكابولس. كما نحتاج إلى مزيد من التفكير في بلدات المنخفضات والساحل. ولابد أن نفكر بصفة خاصة في بيت شان وبلدات يزرعيل، ولا ينبغي أن ننسى الجليل. وإذا ظل العهد القديم في بؤرة اهتمامنا فلا مجال لتجاهل المراكز الفكرية الكبرى كالاسكندرية وبابل كما نفعل الآن. كما يمكن أن ننظر إلى الأفكار الدينية والكتابات والنصوص في العصر اليوناني الروماني كحركة فكرية وفلسفية في إطار الهيلينية نفسها لا كحركة دينية رجعية «ليهود» فلسطين الذين اصطبغوا بالهيلينية. وهل كانت معابد أورشليم والسامرة وفيلة وليونتوبولس وبئر سبع تعبر عن ترابط ديني؟ وهل تعكس بعضاً من الفرق العديدة كلٌ بتطلعاتها السياسية والدينية الخاصة؟ وإذا كانت اليهودية ديانة قلبها في عقيدة الهيكل بأورشليم فلا يمكن أن تكون سامرية، بل لا يمكن أن تكون «يهوذية» سواء بالمفهوم العرقي أو الجغرافي. وإذا استمر الملك يمثل عاملاً للحكم فماذا كان العامل المهم في السلطة الأدومية في يهوذا خاصة في علاقتهم بهيكل أورشليم؟ لا شك أن العديد من النصوص المبكرة - كتراث الطائفي في لفائف البحر الميت - لا تعتبر الهيكل محور هذه ديانتها، ولو أنها تعترف بقيمته السياسية والعقائدية. وتدل نصوص فيلة على أن هيكل أورشليم والهيكل السامري مركزان مهمان لا يحتكران فهم «اليهودية». وما موقع جماعات الجليل؟ إذا أمكن اعتبار الأدوميين والجليليين ضمن اليهوديم، فماذا عن سكان ما وراء نهر الأردن؟

هل يمكن لكل أتباع ديانة كهذه أن يعتبروا أنفسهم «يهوداً» أو من بني إسرائيل كالسامريين؟ إن الترجمة اليونانية المبكرة للعهد القديم ترتبط «بيهود» الاسكندرية. فهل تم نقل هؤلاء اليهود إلى مصر من سامرة الاسكندر؟ وهل كانوا «يهوداً» بسبب عقيدتهم التوراتية؟ ومن أين جاء يهود تلمود أورشليم اللاحق ممن تمركزوا في مدارس طبرية وزيفاد ومعابدهما، ناهيك عن يهود عكا وبيلوس والشتات في أنحاء الامبراطورية الرومانية. وما معنى أن يكون المرء يهودياً في فلسطين - أو في الشتات - في ظل الامبراطورية الرومانية؟ ولماذا لا تعرف موروثات أحبار التلمود - التي يفترض أنها تعكس موروثات القرون من الثاني إلى الرابع الميلادية - الكثير عن عالم الشتات اليهودي الشاسع، وهي يهودية كانت تصطبغ بالصبغة الهيلينية تماماً وتتحدث اليونانية؟ وكيف انعكست هذه الثقافة العالمية في الترجمة السبعينية وفي العديد من الموروثات الأخرى التي فقدها العالم اليهودي في النهاية؟ وماذا كانت العناصر غير الدينية في منطقة الحافة السورية المعقدة في العصر اليوناني الروماني؟ هل ينبغي

اعتبارها غير يهودية واعتبار اليهودية نتاجًا للمشنا اللاحقة؟ وما هى المجتمعات التاريخية الخفية التى يعبر العهد القديم عنها؟ وهل يعبر العهد القديم نفسه عن اليهودية أم أنه صوت مجهول لتراث فكرى لمنطقة كاملة؟

إننا إذا أردنا أن يكون لدينا تاريخ نقدى، فلابد أن نتعامل مع المفارقات التاريخية التى أوجدناها. وهل أسفار العهد القديم نفسها نتاج لليهودية القديمة؟ وهل يعكس التواصل بين العهد القديم واليهودية تطوراً زمنيًا طوليًا أم أنه جانب من المفارقة التاريخية العقلانية ذو دوافع عقائدية. وهل هذا التواصل الافتراضى مؤكد؟ وهل تمتثل دعاوى اليهودية فى العهد القديم لنفس ما تمتثل له دعاوى المسيحية فى العهد الجديد والترجمة السبعينية، أى بالضرورة اللاهوتية؟ إن العهد القديم والأسفار التى يتألف منها يعد من الناحية التاريخية نتاجًا لرؤية جنوب سوريا كله للعالم، ومن ينتمون اليه باعتباره تراثهم هم من ظهروا فى القرن الأول وربما فى أوائل القرن الثانى الميلادى كسامريين ويهود ومسيحيين. وكانوا يونانيين وعبرانيين على السواء. وكانوا من السكان المحليين ومن أهل الشتات. وفى حين يربط الجميع إرثهم بأرض «اليهود»، فقد كان هذا تأكيداً دينيًا لا حقيقة تاريخية. ونشأت انتماءات مماثلة لليهودية فى مصر وبابل وفى كل المدن الكبرى فى العالم اليونانى الرومانى.

بعد تدمير أورشليم على يد قوات الرومان فى سنة ٧٠م، تمكن الناس من مواصلة حياتهم، وهكذا فعلوا أيضًا بعد فتنة باركخبا فى القرن الثانى. وعندما أصبحت أغلبية فلسطين مسيحية فى العصر البيزنطى، لم يتم طرد أعداد كبيرة منها. ولا ينتهى الوجود اليهودى فى أورشليم فى سنة ٧٠ أو ١٣٥، بل كان ما انتهى هو وعى أورشليم وأهلها بأنفسهم كيهود. ومع أن أتباع مذهب القائل بأن للمسيح طبيعة واحدة طردوا شرقًا من الناحية العقائدية فى القرن الرابع، فقد واصل السكان المحليون حياتهم بمفهوم جديد عن أنفسهم وعن ديانتهم. وفى القرن السابع عندما تحولت أغلبية فلسطين إلى الإسلام، طردت قلة من البلاد. وعلى الرغم من تحول العديد من الكنائس إلى جوامع، فقد واصل السكان المحليون حياتهم بمفهوم جديد عن أنفسهم وعن دينهم.

أما اليوم فإن الانقسام اليهودى المسيحى يطغى على مفهومنا عن اليهودية الأولى. وهو تشوه ينطوى على مفارقة تاريخية من القرن الثانى الميلادى ويعد طائفيًا فى جوهره. ويرتكز الانقسام على تدفق بنيوى داخل موروثات العهد القديم نفسها ويضفى طابعًا تاريخيًا على لاهوت الطريق الذى انطلقت منه اليهودية ومسيحية القرن الثانى. وهو يفسد التراث ويشوهه.

الفصل الحادى عشر

العالم الأدبى للعهد القديم

١. عن الأدب

كانت معرفة القراءة والكتابة قاصرة على قطاع ضئيل للغاية فى أى مجتمع فى العالم القديم. فلم يكن لصغار الفلاحين والرعاة حاجة إلى الكتابة ولا للحكام المحليين وذوى النفوذ ممن كانوا يسيطرون على كيانات صغيرة فى فلسطين طوال معظم العصر البرونزى. أما الحكومات الاستعمارية فكانت فى حاجة اليها، وفى العصر البرونزى المتأخر نجد مراسلات من ملوك بلدات فلسطين وسادتهم المصريين واليهم. وفى مدن سوريا التجارية الكبرى، كانت الكتابة والسجلات عملاً ووظيفة منذ أواسط الألف الثالثة. ومن أهم ما تم اكتشافه من مجموعات النصوص فى هذه المنطقة من العصر البرونزى إبلة (٢٤٠٠ ق. م.) وألالاخ (ق ١٨) ومارى (ق ١٨ إلى ١٧) وأوجاريت (ق ١٤ إلى ١٣). كما تم العثور على عدد قليل من النصوص من العصر البرونزى فى فلسطين نفسها. واكتشفت النصوص المصرية الخاصة بفلسطين منذ أواخر القرن التاسع عشر والقرن الثامن عشر قبل الميلاد. وأهمها مجموعة كبيرة من الرسائل من القرن الرابع عشر بين فرعون مصر ورعاياه الفلسطينيين واكتشفت فى تل العمارنة بمصر.

وكانت الكتابة أداة شديدة التخصص فى مجالى التجارة والإدارة السياسية؛ وكان القائمون عليها كتبة محترفين. والنصوص التى يتم العثور عليه هى عادةً سجلات تجارية ونصوص دينية وقوائم من كل نوع ورسائل ومراسيم وتقاويم ومعاهدات وعقود وأختام منقوشة ونقوش تذكارية. أما الكتابات ذات الطابع الأدبى فتشمل الأناشيد والحِكم وقصص التراث والملاحم. كما تم العثور على معاجم ونصوص مدرسية.

وباختراع الألفبائية فى العصر البرونزى المتأخر، وبنشأة الخطوط الطولية، تجاوزت معرفة الكتابة نطاق طبقة الكتبة. وفى ظل حكم الأشوريين، أصبحت الكتابة أكثر

انتشاراً وضمت قطاعاً أعرض من السكان. وساعدت جهود الأشوريين لإنشاء المدارس في أنحاء الامبراطورية واستخدام الآرامية كلغة مشتركة على توحيد مجتمع كان مفتتاً إلى عدة جماعات ثقافية ولغوية مختلفة. ومع هذه التغيرات، عرفت المنطقة سياقاً ورؤية عالمية كانت تتسم من قبل بالإقليمية. وبإدخال الموروثات والأدب الشعبي في سياق أدبي، وبجمعها وتأويلها، اندمجت في تيار التراث الأكثر تعقيداً الذي شاركت فيه. فتحولت العادات والتقاليد المحلية إلى أدب، وقام المعلمون بتدريسها لطلابهم.

وكانت المكتبات في العصر الأشوري تشكل جزءاً من عالم النفوذ. فكان الملوك وعلية القوم من الأثرياء يشترون النصوص ويشملون العلماء والمعلمين برعايتهم. وعندما قام الفرس بإدخال أنماط من «حكم البيوت» في محاولة منهم لكسب الأقاليم الخاضعة لإدارتهم، وشجعوا على جمع العادات والقوانين المحلية وتصنيفها. وأصبحت المدارس والكتبة محور هذه التطورات. وساعدت الحكمة والتشريعات والقصص والأناشيد على إثراء ثقافة المنطقة، وأوجدت سياقاً لنشأة ثقافة عالمية، خاصة في العصر الهيليني. وكانت عملية الجمع تتسم في معظمها بالإبداع والأصالة، وانضمت إلى الجهود الرامية إلى صوغ المعتقدات والمفاهيم المعاصرة التي كانت تعبر عن موروثات فلسطين، وبدأت نشأة عدد من أقدم نصوص العهد القديم. وتراكمت في أشكال مختلفة من المجموعات والمناقشات حول التراث والتعلم من الماضي. وساعدت عملية حفظ الماضي وإحياء الوحدة الدينية المحلية للأقاليم التابعة على تكون هذه الموروثات وتطورها. وكانت تتركز حول زعماء الماضي وأحداثه كما عرفه الكتبة والمعلمون ممن كانوا يناقشونها ويبدعونها في أشكال مدونة وشفاهية. وتولت مجموعات «المكتبات» الإقليمية مهمة تأويل الموروثات كثروة قومية تمت استعادتها بعد ضياعها. وأدى ذلك إلى نشأة وعي جديد بالذات عند الناس. فقد وجدوا مكانهم في العالم واتخذوا طابعاً محدداً.

لم يكن الاهتمام بالجذور القومية والإثنية الإقليمية أمراً فريداً أو قاصراً على فلسطين، بل كان جزءاً من حركة سائدة وشديدة التنوع امتدت من منطقة إيجة وحتى بابل وما وراءها. وكانت تتركز في الاحتفالات الدينية والمهرجانات الشعبية وفي جهود المدارس والفلاسفة الذين سعوا إلى فهم العالم ككيان مترابط وذي مغزى. وتم طرح مفهوم الحاضر باعتباره يعبر عن مشيئة الآلهة للمناقشة بين الكتّاب من خلال قصص تدور حول كيفية تحديد آلهة التراث لأفعال البشر والأحداث القومية في الماضي. وكان يعتقد أن هذه القصص تتنبأ بالمستقبل وكانت تشكل جزءاً لا يتجزأ من التعليم.

وكانت هناك رغبة فى تأكيد صدق «الموروثات» وطابعها الملزم شجعت كتّاب العالم الهيلينى على تدوين الموروثات التى تم جمعها من الماضى البعيد. فتم اختلاق سلاسل من الأحداث تعود بجذور كل مجتمع من الحاضر أو من الماضى القريب إلى عهود سابقة إلى أن تبلغ اكتمالها فى بدء الزمان وخلق العالم، مما أدى إلى إمكانية تأمل المشيئة الإلهية لكل البشر فى الماضى والحاضر، والى وضع المجتمع فى السياق الكونى، والى إيجاد نقطة ارتكاز لأنصار التراث والعرقية فى كل مكان. وبعبارة أبسط، كانت تمثل نسقًا كونيًا لفهرسة الموروثات.

وبرزت الحاجة إلى تاريخ زمنى يصور أفعال المشيئة الإلهية فى سلسلة مغلقة من الأسباب والنتائج. وفى العهد القديم يسود نوعان من الترتيب المنهجى، يتحكم أحدهما فى مجموعات المزامير والحكمة وأسفار النبوءة حيث يتم تجميع المجموعات رمزيًا وفهرستها بنسبتها إلى أحد كبار الملوك أو الأنبياء أو حكماء الماضى. والنسق الآخر نجده فى مجموعات القصص ضمن التواريخ الزمنية المتتابعة وفى سلاسل السرد القصصى من سفر التكوين وحتى أسفار الملوك وأخبار الأيام. ولسفرى أخبار الأيام أهمية خاصة حيث تم استكمالهما بالموروثات المتنوعة بسفرى عزرا ونحميا. وفى تنويعة اللغة اليونانية على التراث تم استكمال هذه السلسلة أو توسيعها مرة أخرى على الأقل بسفرى المكابيين.

وفى هذه المجموعات الضخمة من الموروثات، تمت الاستعانة بثلاثة أنواع مختلفة من التواريخ الزمنية. ولما كانت كلها ثانوية بالنسبة للموروثات الأساسية التى تصنفها وترتبها، فهى غالبًا ما تدخل فى صراع معها. ويتم ترتيب القصص فى سلسلة من العهود أو الحقب: علّية العالم، قصص الآباء المؤسسين، قصص نشأة بنى إسرائيل كشعب فى الخروج من مصر، التيه فى البرية، الغزو، القضاة، المملكة المتحدة، وأخيراً من عصر إسرائيل ويهوذا وحتى دمار أورشليم. وكان لهذا التصنيف الزمنى تأثير بالغ على نشأة الأسفار التالية فى هذه السلسلة، خاصة التكوين والقضاة والملوك.

وهناك نسق أكثر تأثيراً، وهو ترتيب القصص من حيث تتابع الأبطال أو الأفراد. وقد يشتمل هذا النسق على اتجاهين يتحكم أحدهما فى التجميع فى أسفار أبرزها أسفار موسى ويشوع وصموئيل؛ والآخر نجده فى تتابع القصص نفسها. ويتضح ذلك بأجلى صوره فى سلاسل الأنساب بأسفار أخبار الأيام والتكوين وفى قصص أسفار القضاة والملوك. وفى ذلك ادعاء للمصداقية. فالتراث يتطور من الأب إلى الابن منذ بدء الخليقة. والتتابع لا يقطعه شئ فى التكوين، أما فى أخبار الأيام فيتم ترتيب سلاسل

الأنساب موضوعيًا لا طوليًا وزمنيًا. ويتم الربط من خلال السرد. ومن أوضح صور الربط تنصيب يشوع خليفة لموسى. وتؤدى صلة نسب إبراهيم بأبناء نوح نفس الوظيفة. كما نجد محاولات الربط في اختلاق وظيفة «القاضي» الخيالية لإيجاد سلسلة متصلة من قصص أبطال كانت ستصبح غير ذات صلة بغير ذلك في سفر القضاة. ولعل أكثر صور الربط خداعًا للقارئ الحديث استخدام قوائم الأسرات الحاكمة للربط بين قصص مستقلة عن الأبطال والأبطال المضادين الدينيين كيوسف وموسى وإيليا وأليشع وحزقيا ويوشيا. واختلاق هذه السلسلة الممتدة بدءًا من قصة آدم وحواء في الجنة هو الذى يقلق الرؤية الحديثة للعهد القديم كتاريخ يحكمه التتابع الزمني.

وهناك نسق ثالث يبرز في محاولات العهد القديم لتحديد تواريخ مطلقة لحلقات القصة ولوضعها في تاريخ للعالم بدءًا من الخليقة في سنة ١. ويبدو أن هذا النسق يمثل تطورًا متأخرًا بعض الشيء. وهناك أنساق مستقلة تمامًا نجدها في بعض من أقدم مجموعات الكتاب المقدس كأسفار موسى الخمسة السامرية والنسخة اليونانية من الترجمة السبعينية والتراث المسورى للعهد القديم بالعبرية. وقد تم ترتيب الأخير كما رأينا على نسق «سنة عظيمة» من أربعة آلاف سنة (وهي فكرة شاعت بين العديد من المؤرخين الهيلينيين) وتستمر منذ بدء الزمان وحتى السنة التى أعيد فيها بناء الهيكل (١٦٤ ق. م.) حيث استقل المكابيون عن حكم السلوقيين. واستعانت هذه الأنساق بالتواريخ الزمنية التي وردت في القصص وأضافت اليها أحداثًا معروفة لدى من جمعها.

وبالاستعانة بهذه الأطر، تمكن مؤلفو العهد القديم من صب كتاباتهم ومجموعاتهم في قالب تراث من الماضي دون أن يقدموا منظورًا تاريخيًا؛ بل اختلقوا التاريخ كأحد أشكال الجدل الفكري. فاتخذ ما كان يشكل تراثًا أدبيًا ضخمًا يفتقر إلى التنظيم شكل دليل جازم على أن إله السماء الكوني تعمد أن يأتي بهم إلى عالم الحاضر بهذه الصورة. ولفهم المشيئة الإلهية أخذوا في تأمل الموروثات التى أوجدتهم. ومن المهم أن ندرك أننا في أوصاف عالم القصص والأناشيد والأساطير والخطب الدينية والأقوال البليغة والشعر الإباحي والنقد الساخر وما إلى ذلك لا نجد منظورًا تاريخيًا إلا في نقاط اتصال القصص بالموروثات. ولا يتم تصنيف مجموعات الأنواع المماثلة من الأدب وربطها معًا إلا بصورة مصطنعة ولأسباب تعليمية بحتة في بعض الحالات. ويستعان بالخطب النبوئية أو بملك راحل أو بعازف ضرير لمسرحتها. أما القصص نفسها فكانت بغرض التأمل. فهي تحث على التقوى وتقدم التسلية والفهم، وكان الغرض منها أن تقوم بكل ما يقوم به المسرح والتعليم والحكمة.

٢. التراث والتنويعات القصصية

إن قصص الجذور تسود السرد في العهد القديم من التكوين حتى سفرى صموئيل، فتفسر هذه الأسفار بطريقة أو بأخرى ما آلت اليه إسرائيل القديمة وعالمها وأورشليم وملوكها. ويحكى التكوين قصة جذور إسرائيل من ناحية أسلافها. وتضم أسفار الخروج والعدد واللاويين عدداً كبيراً من تنويعات الموروثات والقصص التى تدور حول جذور إسرائيل كأمة واصطفاء يهوه لها. كما تشتمل هذه الأسفار على تعليلات من قبيل جذور الفصح والوصايا والتشريعات التى أنزلها الرب على موسى فوق طور سيناء أو جبل حوريب. وتضم القصص حكايات جذور عن نبوءات كهنة إسرائيل والتابوت الأسطورى وحرمه وعن العقد الذى أبرمه رب إسرائيل مع إسرائيل لدى نشأتها وكأساس لها. ويكرر سفر التثنية خامس أسفار موسى العديد من هذه الموضوعات والحكايات نفسها ويضم خطبة وداع موسى لشعبه فى ثلاث تنويعات.

ولا يقتصر تراث الجذور على أسفار موسى الخمسة. فيتم تقديم قصص الغزو والاستيطان فى سفرى يشوع والقضاة بدرجة من الوضوح تجعل العديد من الباحثين من ذوى النظرة الأحادية ينجذبون إلى هذا التراث باعتباره ذكريات تاريخية عن البدايات الأولى للأمة. وفى هذه القصص، يرد وصف الأساس الذى قامت عليه إسرائيل كأمة ملكت أرضها. وفى سفرى صموئيل نجد قصص جذور مملكة داود برؤيتها لإسرائيل لا كأمة كسائر الأمم، بل كأمة يرأسها الرب. وفى ثنايا هذه القصة تتوارى قصة جذور دمار أورشليم القديمة؛ فالمصير الذى آلت اليه أورشليم والسامرة هو الذى يغلب على قصة إسرائيل القديمة من التكوين وحتى ختام الملوك ويمثل أساساً لإسرائيل جديدة وأورشليم جديدة.

والتكرار هو أبرز السمات التى تميز هذا التراث المطول والمعقد وقصص العهد القديم عامة. فما من قصة تمر إلا ولها تنويعة توازيها بصورة أو بأخرى. ففى الإصحاحات الأحد عشر الأولى من سفر التكوين والتى لا تملأ أكثر من هذا العدد من الصفحات، نجد قصتين عن الخلق وأخريين عن الطوفان وروايتين عن انتشار الأمم على وجه الأرض.(١) وقصة العهد القديم بدون تنويعاتها لا تملأ نصف هذا العدد من الصفحات. ولنطاق التنويع ونوعه دلالة. فلدينا تنويعات لأبطال وأدوارهم. فلنوح ثلاثة أبناء هم سام وحام ويافث، ولابد أن يكون لتارح أيضاً ثلاثة أبناء هم إبراهيم وناحور وهاران. وليس لدينا الأب المؤسس الواحد اللازم، بل ثلاثة آباء هم إبراهيم وإسحق

(١) التكوين ١-٣، ٦-٩ و١٠: ١-١١: ٩ على التوالى.

ويعقوب، ولكل منهم شخصية مضادة: لوط وإسماعيل وعيسو. وكما أن لإبراهيم ولدين (إسحق وإسماعيل) وللوط ولدين (عمون ومؤاب) فلابد أن يكون لإسحق أيضًا ولدان (يعقوب وعيسو) وكذلك يوسف (أفرايم ومنسة). وإذا كان لأصغر الأبناء أن يرث، فهو يرث ثلاث مرات: إسحق ويعقوب وأفرايم. وإذا حدث نزاع بين طرفين، فإنه يحدث بين أطراف عديدة: هابيل ضد قابيل، ويعقوب ضد عيسو، ويعقوب ضد لابان. ويقع نزاع بين سارة وهاجر، وبين راحيل وليئة. وحتى تكتمل الصورة يقع نزاع بين رعاة إبراهيم ورعاة لوط، وبين رعاة يعقوب ورعاة أبيمالك. ولا يفاجأ القارئ بأن إبراهيم عندما كذب على الفرعون ويقول له إن زوجته سارة هي شقيقته فإنه يكذب أيضًا على أبيمالك ملك جِرار. ويدلي إسحق بالكذبة نفسها على ملك جرار نفسه. ولا غرابة في أن نجد إبراهيم يحتفي بمولد ابنه البكر مرتين، أو هاجر تبكي مرة أخرى في الصحراء وتجد إسماعيل وقد بورك مرتين. ويعد كل ذلك من ذا الذي ينتقد يعقوب وهو مخدوع على فراش موته كما خَدع إسحق وهو على فراش الموت؟ ولم لا يرى الفرعون منامين بعد أن رأى يوسف منامين؟ ولم لا يكون هناك أخوان يهتمان بمصلحة يوسف ومواجهة رويت مرتين بين الإخوة وأبيهم طالما أن يوسف دخل السجن كحارس تارة وكسجين تارة أخرى؟

ولم نخرج من التكوين بعد. وهناك تنويعات قصصية مزدوجة في التراث كله. فلدينا ثلاث روايات لموت شاؤول وثلاث لموت جوليات. وتتعرض أورشليم ولكيش للغزو ثلاث مرات. وكما توجز حكايات إبراهيم وإسحق ويعقوب قصص جذور إسرائيل، فإن قصص شاؤول وداود وسليمان توجز جذور ملك إسرائيل، وتوجز أسفار أشعياء وإرمياء وحزقيال النبوة. وتبعًا لثنائية أبطال التكوين، يرافق موسى أهارون في الخروج ويشوع في العدد، ويرافق شاؤول شخص يسمى يوناتان ويرافق داود شخص يسمى سليمان، ويرافق إيليا إليشع ويرافق يوحنا يسوع. وعندما نتذكر الآباء المؤسسين وكذبهم بادعاء أن زوجاتهم شقيقاتهم، علينا أن نتذكر أيضًا التجلي عند العليقة المتقدة في الخروج ٣ والقصة نفسها ولكن بدون العليقة في الإصحاح السادس من السفر نفسه؛ ونتذكر موسى فوق طور سيناء وهو يتلقى الوصايا العشر في الخروج ٢٠، ثم وهو يتلقى الوصايا نفسها مرة أخرى في حوريب في التثنية ٥؛ ونتذكر الألواح الحجرية التي نقشتها أصابع الرب في الخروج ٣١ ونسخها التي نقشها موسى بأسلوب أبسط في الإصحاح ٣٤. وقد نتذكر داود مرتين حين يقتنصه شاؤول في الإصحاحين ٢٤ و٢٦ من سفر صموئيل الأول؛ ففي إحدى القصتين يختبئ في كهف، وفي الأخرى يدخل مخيم شاؤول ليلاً. وفي كلتا القصتين تسنح له الفرصة لقتل شاؤول

مسيح يهوه، ولكنه لا ينتهزها. وتنتهي كلتا القصتين بالاعتراف بداود خليفة لشاؤول و «ابنًا» له.

وقد تكون التنويعات على مثل هذه الحكايات قريبة أو بعيدة. فقصة اغتصاب أهل سدوم لبنات لوط في الخروج ١٩ يتردد صداها بوضوح في حكاية اغتصاب سبط بنيامين لمحظية اللاوي في القضاة ١٩. وكذلك البحث النبوي في طرقات أورشليم عن رجل صالح يسعى إلى الحق في إرمياء ٥ يعد ترديداً لصدى حوار إبراهيم مع يهوه في التكوين ١٨ بحثًا عن رجل بار في طرقات سدوم. وتطالعنا هذه المتقابلات في القصص المزدوجة لميلاد كل من يسوع ويوحنا. ففي أناشيد حنا ومريم وفي قصص معجزات إيليا وإليشع. ولكن علينا أيضًا أن نلاحظ ازدواجية أقل وضوحًا بين القصص، كازدواجية قصتي إصلاحات حزقيا ويوشيا في سفر الملوك وحكاية جوزيفوس عن يوحنا هركانوس. وكلها قصة واحدة وقعت في شباك التكرار في العصر التوراتي. وقراءة عزرا لشرائع موسى في نحميا ٨ يتردد صداها في تنويعتها التي تدور حول عزرا كمعلم في عزرا ٧. والأخيرة بدورها يتردد صداها في قصة «معلم الصلاح» في الصفحة الأولى من عهد دمشق بلفائف البحر الميت.

وهناك تنويعات أخرى تضم البناء التركيبي للتيمات. فالمقدمة الفلكلورية الثلاثية تمثل بداية محببة لسلاسل ممتدة من القصص. فنجد قصة يعقوب وعيسو تبدأ بثلاث حكايات قصيرة في التكوين ٢٥ وتصور يعقوب كرجل صراعات، وهو ما يميز سلسلة يعقوب بأنها سلسلة عن جد إسرائيل. والشعب الذي نشأ منه يصارع الرب أيضًا. وعندما تحمل ربقا في التوأم عيسو ويعقوب تتصارع «أمتان» على السيطرة في رحمها. وحتى بعد ولادتهما ينازع يعقوب عيسو في حقه في أن يكون البكري فيشد كعب عيسو. وعندما يكبر الولدان، ينتهز يعقوب فرصة جوع عيسو فيبيعه وعاء من العدس في مقابل البكورية. وكذلك يبدأ سفر الخروج بثلاث قصص عن «ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف». فيتعرض لخطر قوة إسرائيل ويخشى أن يفر شعبها من أرضه، فيستعبد بني إسرائيل، ولكنه كلما ابتلاهم ازدادوا عدداً. فيصدر الفرعون الشرير مراسيم بقتل أطفال بني إسرائيل من الذكور لدى مولدهم. إلا أن القابلات تخدعنه فيزداد بنو إسرائيل عدداً من جديد. وفي النهاية، يأمر الفرعون بإلقاء كل طفل يولد في النيل. وهنا وفي هذه القصة الثالثة تتحقق كل مخاوف الفرعون. فيلقى الطفل موسى في النيل لينقذه ابن الفرعون نفسه. ولزيادة المفارقة في القصة يكبر الصبي في قصر الفرعون نفسه. فهذا هو موسى الذي يقود شعب يهوه إلى خارج مصر. كما تقوم

افتتاحية سلسلة قصص إبراهيم على ثلاث تنويعات قصصية يقوم فيها إبراهيم ببناء مذبح ويتجلى له يهوه لينبئه بما سيحدث.

وهذه المقدمات على وعى بالتكرار فيها، ولكنها تستعين بتنويعاتها لإيجاد تيمات تتطور فيما بعد إلى قصة أكبر. وقد ترد المقدمات فى ثنائيات أيضًا، كما نرى فى الافتتاحية المزدوجة قصص يوسف فى التكوين ٣٧ حيث يرى منامين ويقصهما. ويشير المنامان مسبقًا إلى المنامين المزدوجين اللاحقين للساقى والخباز فى سجن يوسف والى منامى الفرعون عن الوفرة والقحط. كما يستخدما للتنبؤ بنتيجة القصة حيث يدرك إخوة يوسف مكانة أخيهم. وهذا النوع من التنويع القصصى هو الذى يطالعنا فى افتتاحية سفر صموئيل. فعالى كاهن عظيم فى شيلوة، ولكنه شيخ هرم وأبناءه أشرار. ويقع الاختيار على صموئيل لخلافته. وصموئيل أيضًا رجل عظيم، وعندما يصل إلى الشيخوخة يصبح أبناؤه أيضًا أشراراً. ويقع الاختيار على شاؤول لخلافته. وهذه التنويعات شائعة فى بناء قصص العهد القديم. ومن أوضح الأمثلة على هذه البنى النمطية الإصحاحات الأولى من إنجيلى متى ولوقا. فهى تقدم لنا تنويعات قصة الميلاد الشهيرة.

وهناك أمثلة أوضح هى الخاتمتان القصصيتان اللتان تنتهى بهما قصتا حياة كل من موسى وداود؛ الأولى فى سفر التثنية والأخرى فى سفرى صموئيل. ويأتى الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية بعد نهاية ثالثة خطب وداع موسى مباشرة. وهى أنشودة طويلة تلخص وتفسر سفر التثنية وربما أسفار موسى الخمسة ككل باعتبارها كتابًا لتعاليم موسى. و «سفر التوراة» هذا تعلنه افتتاحية الأنشودة دليلاً على عظمة الرب: «هو الصخر الكامل صنيعه، إن جميع سبله عدل، إله أمانة لا جور فيه صدِّيق وعادل هو». وتستمر القصيدة فى حوالى عشرة أبيات تكرر هذا التفسير لسفر التثنية ككل كأسلوب للثناء على الرب فى سياق لاهوت الطريق الخاص بالعهد القديم. ثم يتلقى موسى تعاليم لوفاته. ويعقب ذلك فى الإصحاح ٣٣ قصيدة ختامية فى مباركة موسى وهو على فراش الموت لكل سبط من أسباط بنى إسرائيل، وهى على غرار خاتمات فراش الموت لكل قصة من قصص الآباء المؤسسين المتتالية بسفر التكوين. وأقرب تنويعاتها نجدها فى التكوين ٤٩ حيث تختتم قصة حياة يعقوب بمباركة أبنائه الاثنى عشر.

وتتبع قصة داود نفس هذا النمط. فيستعين صموئيل الثانى ٢٢ بتنويعة من المزمور ١٨ تفسر أبياتها العشرة قصة حياة داود كلها كرحلة الروح. ولا نلتقى هنا بداود

ماضى إسرائيل؛ فهذا داود منشد المزامير ومسيح يهوه. ويصبح داود نموذجًا للرجل التقى والمستمع الضمنى للنشيد. وكما فى نشيد موسى بسفر التثنية، يؤمر المتلقون بانتهاج طريق الرب. ويختتم هذا التأويل اللاهوتى بنشيد آخر يقدم كآخر كلمات داود. وهو قصير ويتبع تيمة البيت الافتتاحى من التثنية ٣٢، ويفسر حياة داود بأنها ثناء على الرب بلغة نفس لاهوت الطريق الذى عرفناه من سفر المزامير. وهذا الرب هو «صخرة بنى إسرائيل»، وداود «إذا تسلط على الناس بارٌ يتسلط بخوف الله».

٣. مكعبات كوبنهاجن

إننا فى نشأة العهد القديم لا نتعامل مع أقدم موروثات إسرائيل الأولى؛ بل نتعامل مع موروثات يتم تقديمها كموروثات قديمة وينظر اليها من هذا المنظور. وهذه الموروثات - وهى أقدم ما لدينا منها ضمن لفائف البحر الميت - ترجع إلى العصرين الهيلينى واليونانى الرومانى. وأى شئ أقدم منها لا يعرف إلا كماضٍ يروى. وهذا التنوع الثرى من النصوص يمدنا ببعض الأمثلة الملموسة على كيفية نشأة الكتابات كتلك التى تطالعنا فى العهد القديم. وبلفائف البحر الميت يتوفر لنا مدخل إلى عالم صناعة النص وإنشاء التراث وتوارثه. فلفائف البحر الميت تساعد على فهم النصوص قبل اكتمال عملية التراث. فهى تمدنا بمصادر ومسودات وروايات لما لم يتحول إلى تراث عهد قديم إلا فى عصرٍ لاحق. وهى تمدنا بالعديد من نصوص العهد القديم قبل أن يتم جمعها لتصبح عملاً كاملاً.

ولدينا عدد كبير من النصوص من الكهوف المجاورة للبحر الميت وتقدم لنا كتابات شديدة الإيجاز تكونت من فقرات تشبه العديد مما ورد فى العهد القديم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك 4QTestimonia وهو نص أنشئ بتجميع عدة مقاطع من بيت أو أكثر. وهو يشبه ما نعثر عليه متناثرًا فى أسفار الخروج واللاويين والعدد والتثنية. ولهذا الإنشاء موضوع واضح ويقدم نفسه كسلسلة من النبوءات الإلهية.

> وكلم (يهوه) موسى) قائلاً: (التثنية ٥: ٢٨-٢٩) «سمعتُ صوت كلام هؤلاء الشعب الذى كلموك به. قد أحسنوا فى كل ما تكلموا. يا ليت قلبهم كان هكذا فيهم حتى يتقونى ويحفظوا جميع وصاياى كل الأيام لكى يكون لهم ولأولادهم خير إلى الأبد» (التثنية ١٨: ١٨-١٩) «أقيمُ لهم نبيًا من وسط إخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به ويكون أن الإنسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به

باسمي أنا أطالبه» ... وأنشد قصيدته وقال: (العدد ٢٤: ١٥-١٧) «وحي بلعام بن بعور. وحي الرجل المفتوح العينين. وحي الذي يسمع أقوال الله ويعرف معرفة العليّ، الذي يرى رؤيا القدير ساقطًا وهو مكشوف العينين. أراه ولكن ليس الآن. أبصره ولكن ليس قريبًا. يبرز كوكب من يعقوب ويقوم قضيب من إسرائيل فيحطم طرفي مؤاب ويهلك كل بني الوغَى». ويقول عن لاوى (التثنية ٣٣: ٨-١١) «تميمك وأوريمك لرجلك الذي جربته في مسة وخاصمته عند ماء مريبة. الذي قال عن أبيه وأمه لم أرهما وبإخوته لم يعترف وأولاده لم يعرف بل حفظوا كلامك وصانوا عهدك. يعلمون يعقوب أحكامك وإسرائيل ناموسك. يضعون بخوراً في أنفك ومحرقات على مذبحك. بارك يارب قوته وارتض بعمل يديه. احطم متون مقاوميه ومبغضيه حتى لا يقوموا»... وفي اللحظة التي يختتم فيها يشوع ثناءه وحمده بمزاميره قال (يشوع ٦: ٢٦) «ملعون قدام الرب الرجل الذي يقوم ويبني هذه المدينة. ببكره يؤسسها وبصغيره ينصب أبوابها». والآن يقوم رجل ملعون من أهل بليال ليكون شَرَك صياد للناس والدمار لكل جيرانه ... سيقومان ليصبحا أداتي العنف. وسيبنيان (هذه المدينة وينصبان) لها حصنًا وبروجًا ليجعلوها قلعة للشر (شر مستطير) في إسرائيل وهلع في أفرايم ويهوذا ... وسيعيثون في الأرض تدنيسًا وينشرون تجديفًا عظيمًا بين أبناء ... وسيسفكون الدم كالماء فوق حصون ابنة صهيون وفي أحياء أورشليم.[٢]

والجزء الأول من هذا النص يشبه فقرة في سفر التثنية ٥: ٢٨-٢٩. إلا أن العبارة في النص التوراتي هي خطبة موسى للشعب يتحدث فيها على لسان يهوه. أما في نص لفائف البحر الميت فيخاطب يهوه موسى مباشرة. والنسختان متطابقتان ويبدو أنهما جاءتا كل على حدة مما قد نسميه رافداً تراثيًا مشتركًا.

والجزء الثاني يكاد يتطابق مع ما ورد بسفر التثنية ١٨: ١٨-١٩، في حين أن الجزء الثالث له مقدمته الخاصة ويعكس صياغة الجزء الأول من سفر العدد ٢٤: ١٥ مما يرجح أن يكون له مصدر مستقل. أما الجزء الرابع الأكبر حجمًا فيتطابق مع التثنية ٣٣: ٨-١١. ويأتي الجزء الخامس من النص بمفاجأة. فهو يكاد يتطابق مع

(٢) الفقرة من García Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (Brill, Leiden, 1994), pp. 137-138.

يشوع ٦ فقرة ٢٦ التى ترتبط بقصة سقوط أريحا الشهيرة. إلا أن نص لفائف البحر الميت لا صلة له بأريحا. فنقرأ فيه «هذه المدينة» بدلاً من أريحا. ومن الواضح أنه يشير إلى أورشليم! فيسلك نص لفائف البحر الميت طريقًا آخر لوصف مصير أورشليم. ويبين هذا الجزء أن النص ككل له غرض مستقل.

وهذا النص 4QTestimonia ليس جزءًا من نص أكبر. بل هو نص قائم بذاته ولكنه معطوب. ومع أنه نص قصير ويتكون من فقرات وردت فى مواضع أخرى فهو نص مكتمل. وهناك عدة تفسيرات تتعلق بأصله. فربما يكون مؤلفه قد استعان فيه بنصوص العهد القديم كأساس لكتابته. ومن ناحية أخرى قد يقرأ النص كتنويعة على موروث توراتى لم يجد طريقه إلى أحد أسفار العهد القديم. ويزداد احتمال أن تكون نصوص العهد القديم بكل تنويعاتها قد بنيت من هذه الأنواع من النصوص حين ندرك أن العديد من أسفار العهد القديم لم تكن قد اكتملت بعد فى العصر الذى دونت فيه لفائف البحر الميت.

وهناك كم كبير من هذه النوعية من النصوص فى لفائف البحر الميت. ومن هذه النصوص 4Q158 الذى يشبه قصة مصارعة يعقوب للرب فى سفر التكوين ٣٢: ٢٥-٣٣. وفى نص لفائف البحر الميت نجد قصة كاملة، فى حين أن رواية التكوين تتوقف بين الفقرتين ٢٩ و٣٠. كما أن التكوين يشير إلى المباركة، ولكنه لا يمنحها. فهل معنى ذلك أن التكوين يقدم شكلاً مختصرًا أو صياغة أخرى لقصة كتلك التى نجدها فى هذه النسخة «الكاملة»؟ لا شك أن الأمثلة العديدة التى وردت فى العهد القديم لقصص مختصرة ومجزأة ومبتورة تحثنا على هذا الاعتقاد. وهذا النص وأجزاء النصوص التى نجدها ضمن لفائف البحر الميت قد يمثل شاهدًا تراثيًا أقدم أو «أفضل» من العديد مما ورد فى العهد القديم. وعلينا أيضًا أن نأخذ فى اعتبارنا أن نصوص العهد القديم ربما دونت بنفس الطريقة التى دونت بها هذه النصوص، والنصوص الشبيهة بتلك التى نتناولها هنا شائعة. فالفقرات التى وردت فى أشعياء ٣٦-٣٩ وأخبار الأيام الثانى ٢٩-٣٢ والملوك الثانى ١٨: ١-٢٠ مثلاً تقدم لنا ثلاث تنويعات على موروث واحد. والحكايتان الواردتان فى الإصحاح ٢٠ من سفر الملوك الثانى والإصحاح ٣٨ من سفر أشعياء تتوسعان فى سرد هذا الموروث كلٌ بصورة مستقلة تمامًا عن الأخرى.

يشير عنوان هذا الجزء من كتابنا - مكعبات كوبنهاجن - إلى مكعبات البناء التى يلهو بها أطفال الدنمارك. فبهذه الأشكال المستطيلة البسيطة يتعلم الأطفال تركيب كل

كلمة ممكنة ترد على مخيلاتهم. فكلمات مثل «موتيفات» و «مجازات» تعد شديدة التجريدية بالنسبة للمفاهيم التى نود أن نعرفها بأنها أصغر وحدات تراث أدب العهد القديم القادرة على الصمود والتغير. وكثير من أصغر وحدات العهد القديم الأولى تتميز بالمرونة وسهولة التغير كالمكعبات، وتناسب أغراضًا متعددة. فيمكن أن تندمج مع مكعبات تراثية أخرى لتعطى معنى متغير. ويشتمل التنوع التراثى الذى أشرنا اليه على تنويعات متشابهة بل حرفية في الغالب على جزء أو آخر من التراث الموجود. والاستخدام المتغير لمثل هذه الشرائح التراثية يتخطى كل حد من حدود الجنس الأدبى. وهى تؤثر على أصغر ما ورد فى العهد القديم من بنى وعلى أكبرها على السواء.

ويمكن الاعتراض على المبدأ القائل بأن كل الأجناس الأدبية فى العهد القديم يمكن أن توصف بأنها نصوص مجزأة. فهى وحدات تراثية معقدة تتألف من شرائح عديدة أصغر. وتكونت الوحدات التراثية الأكبر بتجمع وحدات أصغر. وأصدق مثال على هذا المبدأ قصص الآباء المؤسسين في سفر التكوين. فتمثل قصة إبراهيم سلسلة قصصية واحدة تصحبنا فى رحلات إبراهيم من مذبحه بمورة فى الإصحاح ١٢ إلى قصة تضحيته بابنه إسحق بأرض المُريَّا فى الإصحاح ٢٢. وهذه السلسلة القصصية هى أيضًا قصة تتألف من عدة قصص أقصر، كل منها لها حبكتها وإبراهيمها. ويتألف تراث يعقوب من بنية ظرفية متقنة. فقصة صراع يعقوب وأخيه عيسو تنهى قصة صراع يعقوب مع لابان التى تنهى بدورها قصة صراع راحيل وليئة. وتشكل قصص الآباء المؤسسين ككل قصة أكبر تتألف من سلاسل أنساب متتابعة كشرائح: سلسلة نسب تارح (تراث إبراهيم) وسلسلة نسب إسحق (تراث يعقوب) وسلسلة نسب يعقوب (تراث يوسف). وكلها تعد امتدادًا لسلسلة نسب آدم التى تبدأ فى الإصحاح الخامس من سفر التكوين وتأخذنا إلى الشريحة التالية من التراث فى سفر الخروج.

وفى شعر العهد القديم، يمكن حذف أى جزء من قصيدة ونقله إلى العديد من المزامير والأناشيد دون أى ضرر بنيوى. ويمكن أن تظهر فى شعر الحكمة بسفر أيوب أو نبوءات أشعياء أو مزامير داود دون اختلاف كبير. فليس هناك فارق زمنى كبير يفصل بين هذه الكتابات. وهناك ثلاثة أمثلة توضح ذلك، إلا أن سفر المزامير بأكمله والأنبياء وكل الأناشيد التى وردت فى القصص تدخل ضمنها.

(أ) تتضمن الأمثلة الأولى موتيفة الملك والمسيح المخلص باعتباره «ابن الرب». ففى المزمور ٢: ٧، يقول يهوه لمسيحه: «أنت ابنى؛ أنا اليوم ولَدتك». ونفس هذه العبارة تتكرر بصورة مباشرة فى المزمور ٨٩: ٢٥-٢٦: «وأجعلُ على البحر

يده وعلى الأنهار يمينه. هو يدعونى أبى أنت، إلهى». ويتخذ الجزء الثانى شكلاً أكثر تطوراً فى صموئيل الثانى ٧: ١٣-١٤ حيث يقول يهوه عن داود: «هو يبنى بيتًا لاسمى وأنا أثبّت كرسىّ مملكته إلى الأبد. أنا أكون له أبًا وهو يكون لى ابنًا». وهى عبارة نجد تنويعة مطابقة عليها فى أخبار الأيام الأول ١٧: ١٢-١٣: «هو يبنى لى بيتًا وأنا أثبّت كرسيّه إلى الأبد. أنا أكون له أبًا وهو يكون لى ابنًا». كما نجد تنويعة على الجزء الأول من هاتين الفقرتين فى المزمور ٨٩: ٤: «إلى الدهر أثبّت نسلك وأبنى إلى دَورٍ فدورٍ كرسيك».

(ب) نمط أصلى لتقديم وحى يوضع على لسان داود لعرض آخر كلماته قبل موته فى صموئيل الثانى ٢٣: ١: «وحى داود بن يسّى ووحى الرجل القائم فى العلا مسيح». وتتسع هذه الصيغة نفسها فى تقديم وحى بلعام فى سفر العدد ٢٤: ٣-٤: «وحى بلعام بن بعور. وحى الرجل المفتوح العينين. وحى الذى يسمع أقوال الله. الذى يرى رؤيا القدير». وفى الفقرتين ١٥-١٦، تستخدم هذه المقدمة مرة أخرى ولكنها تنتهى بامتداد داخلى آخر: «وحى الذى يسمع أقوال الله ويعرف معرفة العلى. الذى يرى رؤيا القدير».

(جـ) أوضح مثال على هذا التكنيك نجده فى المزمور ١١٩. فيوضح هذا المثال بما لا يدع مجالاً للشك أننا لا نتعامل مع استشهاد عارض أو إعادة صياغة لمادة ولا مع استعارة نص من نص آخر. بل هو تكنيك محورى فى قرض الشعر. والمزمور ١١٩ هو قطعة أدبية متميزة. وهو ليس مجرد مزمور؛ بل هو قطعة أدبية رائعة توضح الأساليب التى اتبعت فى كتابة المزامير. فهو يوضح لنا كيف كان الشعراء القدامى ينظمون أشعارهم. وهو من حيث الشكل قصيدة ألفبائية أو سلسلة كلمات متساوية الطول ومرتبة بحيث تكون قراءتها عمودياً مطابقة لقراءتها أفقيًا acrostic. والمزامير من هذا النوع تستعين بكل حرف من حروف الأبجدية بصورة متوالية لتبدأ بيتًا. وهناك أمثلة على القصائد الألفبائية من هذا النوع فى المزامير ٩ و١٠ و٢٥ و٣٤. إلا أن المزمور ١١٩ يصل بهذا الجنس الأدبى إلى ذروته المنطقية ويقدم مقاطع شعرية كاملة يبلغ طول كل منها ثمانية أبيات حسب حروف الأبجدية. ويبدأ كل بيت فى هذه المقاطع بالحرف نفسه. وبحروف العبرية الاثنين والعشرين تصبح هذه القصيدة أطول قصائد سفر المزامير. وهى عمل بارع فى كثافته، حيث يقدم كل بيت فيها تنويعة على موتيفة واحدة هى الثناء على العهد القديم. وكل مقطع من المقاطع

المئة والسبعين والست يقبل التبادل مع سائر المقاطع. وهي قصيدة مملة ولكنها تدلنا على الأسلوب الذي اتبع في نظم الشعر.

ونجد هذا التكنيك نفسه في نظم العديد من الأناشيد التي تم جمعها معًا باعتبارها وحيًا لأنبياء الماضي. ففي سفر إرمياء ٤٨: ١-٤٧ مثلاً نجد نشيداً طويلاً عن المؤابيين. ويتم تقديمه هنا بدون عنوان باعتباره من أقوال يهوه في سياق سلسلة من الوحي موجهة ضد ملك أو آخر من ملوك إسرائيل. وهناك تنويعة أغنى على هذه القصيدة نجدها في أشعياء ١٥ و ١٦ بعنوان «وحي من جهة مؤاب». ونعلم في خاتمة النشيد في أشعياء ١٦: ١٣ أن هذا هو ما قال يهوه من قبل ضد مؤاب. ولا يقول لنا أشعياء لماذا قال ذلك. على أية حال فإننا نعلم السبب من تنويعة إرمياء: «ولكنني أرد سبي مؤاب في آخر الأيام». إلا أن تفسير ذلك لا نجده في هذه القصيدة. بل ندرك سبب تفاؤل إرمياء بمستقبل مؤاب في تنويعة القصيدة في سفر أشعياء ١٦: ٤-٥: «لأن الظالم يَبيد وينتهي الخراب ويفنَى عن الأرض الدائسون. فيثبَّت الكرسيّ بالرحمة ويجلس عليه بالأمانة في خيمة داود قاضٍ ويطلب الحق ويبادر بالعدل». وقد أدمج هذا المكعب عن عمد من باب الرحمة. فهو يقابل الأسُود القاتلة التي تُجرى مصير مؤاب على بقية الأرض كما أعلن في أشعياء ١٥: ٩: «على الناجين من مؤاب أسداً وعلى بقية الأرض». وما توحي به هذه الشروح ضمناً هو أن مؤلفي سفرى أشعياء وإرمياء يتحدث كل منهما إلى الآخر! إنهما في جدل لاهوتي. وتكرر هذه المقاطع النصية موتيفة الرحمة هذه كمعادل موضوعي لنبوءات الشؤم في مواضع أخرى.

وكما هو الحال في سفر المزامير نجد مكعبات نصية صغيرة في سياقات متنوعة في أسفار النبوءات. وهي التنويعات الحرفية للوحي مدونة في سياق «لاهوت طريق» الفيلسوف الذي يعزو توراة يهوه لصهيون الجديد في أشعياء ٢: ٢-٥ و ميخا ٤: ١-٤. يقول أشعياء:

> «ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتًا في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجرى اليه كل الأمم. وتسير شعوب كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب إلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب. فيقضي بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين فيطبعون سيوفهم سككا ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفًا ولا يتعلمون الحرب في ما بعد. يا بيت يعقوب هلم فنسلك في نور الرب»

ولا فارق إلا في السياق. فتقدم رواية أشعياء مكعب الرواية «كروية» لمثل يضرب بأورشليم ويهوذا. وفي سفر ميخا، يرتبط الجنس الأدبي الشفاهي بوحي ضد إسرائيل. ويفتقر نص ميخا إلى التحذير الأخير إلى بيت يعقوب وينتهي بترديد لاهوت عزرا ١: ٣ بأن رحمة رب إسرائيل ستأتي من أورشليم. والسلسلة الممتدة من الأقوال والتي جمعت لتشكل سفر ميخا هي سلسلة وحي مستقلة ضمنًا. وهي تشكل قصاصات نص يماثل ما نجده في النص الأقصر 4QTestimonia. ويستعين يوئيل ٣: ١٠ بقطبية المناجل والسيوف في قلب بارع لموتيفة السلام الشهيرة هذه: «اطبعوا سكاتكم ومناجلكم رماحًا. ليقل الضعيف بطلٌ أنا».

وترد في الشعر تنويعات بنيوية مهمة من حين لآخر كما هو متوقع. وبعضها تنويعات موضوعية كالوحي الذي يصف يهوه بأنه «أسد الغضب» على أدوم، وهو ما يطالعنا في سفر عوبديا ١: ١-٩ ثم بصورة أوضح في إرمياء ٤٩: ٧-٢٢. وخاتمة رواية إرمياء لهذا الوحي (٤٩: ١٩-٢١: «كأسد يصعد من كبرياء الأردن ...») لها تنويعة حرفية تقريبًا في الإصحاح التالي من إرمياء (٥٠: ٤٤-٤٦) حيث يجد الأسد في بابل فريسته. وهي ليست مجرد تكرار لوحي نجد تنويعاته العديدة في إرمياء ٢: ١٥، ٤: ٧-٨، ٥: ٦، ٢٥: ٣٨ وفي مواضع أخرى حيث يرتبط هذا الأسد الغاضب بغضب يهوه وتدميره الانتقامي في إسقاط درامي ليوم الغضب. فلدينا دمج بارع لعبارة واحدة تستخدم ضد كل من أدوم وبابل، ولدينا أيضًا إسقاط لصورة أدبية ميثولوجية يمكن اللجوء اليها حين تصلح. ونفس هذا المجاز الذي يصور غضبة يهوه بغضبة أسد في يوم غضب كوني ينزل الدمار الإلهي يرد أيضًا في سفر ناحوم ١-٢ ضد نينوى عاصمة أشور. ويتضح المجاز الأصلي «لأسد الغضب» هذا بصفة خاصة في سفر ناحوم ١: ٦ و ٢: ١٢-١٤. واستعانة ناحوم بهذه المادة الشعرية الأصلية له دلالة خاصة نظرًا لوجود شرح لسفر ناحوم ضمن لفائف البحر الميت. ففي شرح ناحوم (بيشر ناحوم)، نجد أن صورة النبي كأسد غضب يهوه الذي ينزل الدمار بنينوى يفسره كاتب اللفائف في سياق غارات عسكرية شنت في الماضي على أورشليم ويبدو أنها مستمدة من التراث الهيليني.

والتقنيات التي تدخل في نظم الشعر تشبه التقنيات المستخدمة في تدوين الأمثال أيضًا. ففي مزدوجات الحكمة نجد مكعبات البناء في شكل عبارات بليغة. وهذه المكعبات يمكن استخدامها بطرق عديدة. فنقرأ في سفر الأمثال ١٣: ١٩ مثلاً: «الشهوة الحاصلة تلذ النفس؛ أما كراهة الجهّال فهي الحيَدان عن الشر». فيمكن

استخدام كل من شطرى هذا المزدوج فى سياقات مستقلة. ويمكن توفيق كل منهما مع مقاطع تراثية أخرى. كما أن جمع هذه المزدوجات التراثية يقدم سياقات متعددة للمثل الواحد. وقد يكون هذا التنويع فى النص والسياق معقداً وغنياً على السواء. فتقدم لنا مزدوجات سفر الأمثال ٢٢: ٢٨ و٢٣: ١٠ المقطع الافتتاحى: «لا تنقل التخم القديم». ويكتمل المثل بالخاتمة التى تتلاعب بموتيفة الأب: «الذى وضعه آباؤك» أو «لا تدخل حقول الأيتام». والتنويعات تنقل معانى مختلفة تماماً. ونجد المقطع الافتتاحى أيضاً فى سفر التثنية ١٩: ١٤ فى تنويعة شديدة الشبه بمزدوج سفر الأمثال ٢٢. إلا أن السياق يؤثر على الصياغة بتقديمها كأحد تشريعات موسى: «لا تنقل تخم صاحبك الذى نصبه الأولون». وفى قصيدة لهوشع، تتم الإحالة إلى موتيفة تشريعية كمجاز عن يهوذا المارقة: «صارت رؤساء يهوذا كناقلى التخوم» (هوشع ٥: ١٠).

والإيجاز الأدبى هو الذى يؤدى إلى التشابه بين كثرة من موروثات العهد القديم سواء ما يقدم فى شكل أناشيد أو ما يرد بصيغة حكم. ويمكن القول إن أبيات المزامير والأمثال والوحى النبوى ليست أنواعاً مختلفة من الأدب. فهى لا تختلف فيما بينها إلا فى السياقات التى ترد فيها، أى من حيث انتمائها إلى أحد أناشيد داود أو إحدى مقولات سليمان أو كوحى لأشعياء.

وفى كل من أيوب ٧: ١٧ والمزامير ٨: ٤ نجد العبارة الاستفهامية الشهيرة: «ما هو الإنسان؟». ويتوسع أيوب فى المقطع الافتتاحى بعبارة: «حتى تعتبره»، ثم يقرنه بتنويعة: «وحتى تضع عليه قلبك». وسؤال أيوب قادر على التوجيه الإيجابى. إلا أن أيوب يضيف خاتمة مناسبة ولكنها لم تدون لسياق هذه القصة: «ما هو الإنسان حتى تتعهده كل صباح وكل لحظة تمتحنه؟». ويغلب التشاؤم على الإجابة الضمنية لما تم تقديمه كسؤال بلاغى يعكس معاناة أيوب. ويقدم المزمور ٨: ٤ سؤالاً مماثلاً فى افتتاحيته من خلال وضع المقطع فى اتجاه آخر: «من هو الإنسان حتى تذكره؟». ويختم استخدامه للمزدوج بمقطع يناسبه: «وما ابن آدم حتى تفتقده؟». وبدلاً من السماح للبيت بأن يكون له معنى سلبى إضافى، يتوسع المزمور فى الموتيفة، فيضع بحذاه مقولة: «وتنقصه قليلاً عن الملائكة وبمجد وبهاء تكلله».

ونجد هذه المكعبات نفسها – بتوسع استفهامى على طريقة المزمور ٨: ٤ – مرة أخرى فى المزمور ١٤٤: ٣-٤: «يا رب، أى شئ هو الإنسان حتى تعرفه وأين الإنسان حتى تفتكر به؟». وتتسع الإجابة أيضاً بتشاؤم كتشاؤم أيوب ويصدى لقابيل فى قصة هابيل بسفر التكوين ٤: «الإنسان أشبه نفخة، أيامه مثل ظل عابر». وهذه التنويعات

من الناحية الموضوعية لا تفصل بينها القرون ولا المؤلفين؛ فهي جزء من جدل أدبي وفكري واحد. ويمكن القول إن هذه النصوص تعكس جدلاً معاصراً جارياً. فهذه النصوص المتعلقة بكنه الإنسان تنتمي جميعًا إلى جنس الحوار العلمي. وهذا الجدل الضمني لا يقل قوة عن صور الجدل التي سنصادفها فيما بعد في الإصحاحين ١٤ و١٥ اللذين يتناولان تنويعات متعددة على قصص تدور حول أبناء الرب وزوجات يهوه. والتنويعة الموسعة التي تطالعنا في خطبة أليفاز بسفر أيوب ٤: ١٧–٢١ توضح سمة هذا الجدل الضمني:

> «الإنسان أبر من الله أم الرجل أطهر من خالقه؟ هو ذا عبيده لا يأتمنهم والى ملائكته ينسب حماقة. فكم بالحري سكان بيوت من طين الذين أساسهم في التراب ويُسحقون مثل العث. بين الصباح والمساء يحطمون. بدون منتبهٍ إلى الأبد يبيدون. أما انتُزعت منهم طُنُبهم، يموتون بلا حكمة»

وهناك رواية أكثر إيجازاً لجدلية أليفاز في سفر أيوب ١٥: ١٤: «من هو الإنسان حتى يزكو أو مولود المرأة حتى يتبرر؟». ويتوالى التنويعات فإن ما كان يبدو بعيداً من قبل يسهم بدوره في الجدل. وهذا هو الحال في أيوب ١٥: ١٥–١٦: «هو ذا قديسوه لا يأتمنهم والسموات غير طاهرة بعينيه. فبالحري مكروه وفاسد الإنسان الشارب الإثم كالماء؟». فالقضية محورية بالنسبة للاهوت العهد القديم. وهناك تنويعتان مهمتان على هذه الجدلية في مكعبي أيوب ٢١: ١٤–١٦ و ٢٢: ١٧–٢٠، تدور أولاهما حول التساؤل «من هو القدير؟». ولا يميز هاتين التنويعتين كزوج سوى نصف جملة تعطي حرفيًا: «يقولون لله ابعد عنا». وتتسع هذه العبارة في أيوب ٢١: «وبمعرفة طرقك لا نُسرّ. من هو القدير حتى نعبده وماذا ننتفع إن التمسناه؟». أما في أيوب ٢٢ فيقترن هذا المقطع بالتساؤل البلاغي «وماذا يفعل القدير لنا؟» ليشكل عبارة فريدة. ثم يتسع الإصحاح ٢٢ بإشراك الجدل الضمني نفسه: «لتبعُد عني مشورة الأشرار. الأبرار ينظرون ويفرحون والبريء يستهزئ بهم قائلين: ألم يُبَد مقاومونا وبقيتهم قد أكلها النار». وفي هذه الفقرات بسفر أيوب نجد نصوصاً تطالعنا أيضاً إما في المزامير أو الأنبياء، وسياقها الحقيقي في الجدل الضمني بين من جمعوا التراث.

وهذا التكنيك الخاص باختلاق النصوص في المزامير والوحي والأمثال نجده أيضاً في مجموعات التشريعات والقواعد الدينية في أسفار موسى الخمسة. والنطاق الواسع لهذا النوع من التنويعات معروف. ومعظم مضامين لفائف البحر الميت تنتمي إلى هذا

النوع كما رأينا في نص 4QTestimonia. ونختتم مناقشتنا بمثال أخير مستمد من هذه المجموعات. فأشهر ما في التراث ينتمي إلى مجموعات المقاطع التي تشكل تنويعات على توراة يهوه، وهذه المجموعة تقع في أربع تنويعات مختلفة: الخروج ٢٠: ١-١٧، الخروج ٣٤، اللاويين ١٩، التثنية ٥-٦. والخروج ٢٠ والتثنية هما الوحيدان اللذان يقدمان لنا القصص في شكل الوصايا العشر الذي روج له مارتن لوثر في الموروثات الحوار التعليمي المسيحي. ونسخة الخروج ٣٤ من الوصايا العشر - والتي يتم تصويرها بأنها النسخة التي نقشها موسى على اللوحين الحجريين - تركز على العقيدة والاحتفالات. أما سفر اللاويين فهو عبارة عن مجموعة من ست وصايا سلبية وست إيجابية. وتشترك كل من هاتين التنويعتين في جدل أوسع نطاقًا للموروثات التوراتية التي لا تحصى التي تسعى إلى تلخيص ما يتوقعه الرب من أتباع التراث.

وبعد إدراج الوصايا العشر في الإصحاح الخامس من سفر التثنية، يحاول الجامع أن يوجزها أكثر وأكثر في وصية واحدة كبرى في التثنية ٦: ٤-٥، وهي صياغة أخرى وتوسيعًا لأولى الوصايا العشر:

> «اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك»

وفي تصوير درامي لهذه الوصية الموجزة، يدمجها التثنية ١٠: ١٢-١٣ في قصة خطبة وداع موسى التي تختتم بها التشريعات الإلهية في أسفار موسى الخمسة. وتغلب على هذه الفقرة اللغة الفلسفية فتربط بساطة الوصية بمجازات لاهوت الطريق:

> «فالآن يا إسرائيل ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تتقي الرب إلهك لتسلك في كل طرقه وتحبه وتعبد الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك، وتحفظ وصايا الرب وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم لخيرك»

وما يصفه يشوع في سفر يشوع ٢٢: ٥ بأنه التوراة كما جاء بها موسى لبني إسرائيل عندما أرسل الشعب ليحتل أرضه بعد قصص الغزو هو تنويعة على هذا المضمون:

> «أن تحبوا الرب إلهكم وتسيروا في كل طرقه وتحفظوا وصاياه وتلسقوا به وتعبدوه بكل قلبكم وبكل نفسكم»

ولا شك أن جائزة الإيجاز والبساطة تكون من نصيب ميخا لما يبذله من جهد في الرد على التساؤل الضمني للمعلم في ميخا ٦: ٨، وهي فقرة تستعين أيضًا بنفس

اللغة التى يستعين بها سفر التثنية ١٠. فهى ترى أن المهمة الأخلاقية للمؤمن تكمن فى الشروط اللاهوتية للطريق:

«وماذا يطلبه منك الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعًا مع إلهك؟»

ويقدم إنجيل متى تساؤلاً يشبه تساؤل ميخا لمعلمه يسوع. والسؤال مصوغ بلغة «أعظم» النواميس: «أية وصية هى العظمى فى الناموس؟» فيجيب متى على السؤال التقليدى بتنويعة متضادة مزدوجة:

«تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك. هذه هى الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها، تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء» (متى ٢٢: ٣٧-٤٠)

ويحمل لوقا يسوع على التساؤل: «ما هو مكتوب فى الناموس؟ كيف تقرأ؟». وفى الإجابة، يحاول المعلم أن يصوغ رده فى وصية واحدة:

«تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قدرتك ومن كل فكرك وقريبك مثل نفسك» (لوقا ١٠: ٢٧)

وأخيراً وفى إنجيل مرقس، يسأل أحد الكتبة يسوع لا عن أعظم الوصايا، بل عن «أول وصية». وهنا نجد أن استلهام مرقس للتراث كمتى من قبله يناسب حماس التلميذ الشغوف. فيحمل مرقس يسوع على تقديم لا وصية واحدة بل وصيتين فى رده. فى الأولى، يقتبس من التثنية ٦: ٤، ولكن بنفس التوسع الذى نجده لدى لوقا. كما أن مضاعفته لهذه الوصية تنطلق من محاولة سفر التثنية إيجاز الوصايا العشر. ومع أن وصية مرقس الثانية تكرر أيضًا جوهر وصية لوقا، فإن صوغه لكلماتها يفتقر إلى البساطة والتوازن:

«إن أول كل الوصايا هى اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد. وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك. هذه هى الوصية الأولى. وثانية مثلها هى تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين» (مرقس ١٢: ٢٩-٣١)

ومع أن صياغة العديد من الفقرات متشابه تمامًا، فإن كلاً من نصوصنا يقدم صوتًا مستقلاً وتأويليًا للمضمون ككل. فالتفسير الممتد والجدل يميزان تطور التراث.

٤. العهد القديم ومؤلفوه

علينا ألا ننسى أن العهد القديم كتاب شديد القدم نشأ عن عالم فكرى يختلف تمام الاختلاف عن عالمنا. وذلك العالم مصدر مفاهيم العهد القديم ومجازاته الضمنية هو عالم يمتد من غرب المتوسط حتى الهند ومن القرن الثالث قبل الميلاد على الأقل إلى أواخر القرن الأول الميلادى. إلا أنه عالم أدبى ليس ضمنيًا إلا فى نصوصنا. ولا يسهل على القارئ فهمه. ومع ذلك فهو أدب موجه إلى هذا العالم، ويعتمد فهمنا للعهد القديم على مفاهيمنا عن هذا العالم. فعالم إسرائيل القديمة التصورى الذى اختلقته قصص العهد القديم وأشعاره مبهم لنا. وشخوصه - سواء من الآلهة أو من البشر - التى تملأ ذلك العالم التصورى بعيدو المنال بالنسبة للقارئ إلا فى هذا السياق الأدبى الضمنى الكبير. فلا نعرف داود أو موسى إلا من هذا العالم الذى اختلقه لنا مؤلفو العهد القديم. وفهم نصوصه أهم بالنسبة لنا من فهم أى عالم تاريخى من الماضى البعيد. وعالم الأناشيد والقصص ليس عرضًا لأى عالم حقيقى مستقل عن الأناشيد والقصص التى تعرضه. إنه عالم اختلقه الكتّاب فى حوار بينهم. وتعتمد قراءته على قدرتنا على النفاذ إلى عالم هذا الحوار.

ولإيضاح هذه المسألة نعرض مشكلة تعترض قراءة العهد القديم. فمع أننا تحدثنا كثيرًا عن العهد القديم وجمعه التراث، فليس من الواضح ما إذا كان العهد القديم يجمع موروثات قديمة فعلية كان لها وجود خارج نص العهد القديم وقام مؤلفوها باختلاقها لنا. ومع ذلك فالنصوص تقول إن هذا هو ما يفعله. فنقرأ فى صدر سفر الأمثال: «أمثال سليمان بن داود ملك إسرائيل». وفى سفر إرمياء يقال لنا إننا نقرأ كلمات إرميا بن حلقياء. وحتى فى داخل القصص يقال لنا إن ما نقرأ هو تراث تم جمعه. وما نقرأه فى الخروج ٢٠ هو الوصايا العشر. ولكن هل نحن نقرأ كلمات الرب أم كلمات المدعو إرمياء أم كلمات سليمان، أم أننا نقرأ شيئًا آخر؟ والمسألة ليست مسألة إيمان أو قص الحقيقة. بل هى مسألة قراءة ومسألة ما تقوله النصوص ضمنًا.

وعندما نقرأ النصوص القديمة علينا ألا نبادر بالثقة فيما يبدو واضحًا لنا. فعادة إضفاء سياق روائى على الأعمال المجمعة - وهى عادة ثابتة فى كتابات العهد القديم - من سمات العالم القديم. وهى تعكس المفهوم القديم للحقيقة والمعرفة كجانبين مستقرين من جوانب الواقع. فعندما يقول لنا سليمان فى سفر الجامعة إنه «لا جديد تحت الشمس»، فهو لا يفاجئ قراءه، ولا أحد يعتبره متشائمًا بسبب ذلك. فالمعرفة أحد جوانب الإلهيات. لذا فقد كانت موجودة مع الخليقة. والمعرفة والفهم من نواتج الأجيال.

والحقيقة لم تُكتشف بل تنتقل. وهى تتكشف لمن لديهم الصبر والدربة على النظر إلى ما هو موجود بالفعل. والتعلم الحقيقى يكمن فى المهارات الإدراكية، والحكمة هى التراث. والتراث هو ما يقصده العهد القديم بتوراته، و «الصالحون» هم من يحبون التوراة؛ أى من يكرسون أنفسهم لتدارس التراث - نهارًا وليلاً (المزمور ١: ٢).

وشخصية المؤلف تابعة للتراث؛ فليس هو نفسه الذى يكتب، بل التراث هو الذى يتكلم من خلاله، فهو خادم له. فالشاعر البابلى الكبير كابتى إيلانى مردوك الذى نظم أنشودة جميلة للإلهة إرا يصف نفسه بأنه «جامع ألواحها» ويصور لنا كيف أوحت الآلهة اليه بالقصيدة فى منام ليلى، وهو ما لا ينبغى إساءة فهمه. فهو ليس كاتبًا حديثًا هام فى جمال كلماته وأصالتها؛ بل أصالة القصيدة هى التى تتعرض للإنكار هنا فى هذا الانتقاص من إبداع الشاعر. فالشاعر خادم مطيع للآلهة. وعندما تلا القصيدة فى الصباح حين استيقظ من نومه، «لم يترك بيتًا واحدًا ولا أضاف بيتًا اليها». وهذا الوحى الإلهى يصغَى اليه باحترام حتى من قبل الآلهة؛ بل إن عليها أن تثنى على أنشودة كهذه وتبارك من يتغنون بها فيما بعد؛ «من يتغنون بها لا يموتون فى هلاك». والكاتب الذى يحفظها «سيكرم فى أرضه»[٣] و«يعم السلام» على البيت الذى يحفظ فيه اللوح. وكابتى إيلانى مردوك هو ناظم هذه القصيدة، ولكنه يروى ما يتذكره. والنظم نفسه شكل من أشكال الحكى. والمسألة ليست أن الكتّاب القدماء لا يدركون أدوارهم فى الكتابة أو ينتقصون من قيمة إسهاماتهم فى عالم الأدب والفكر الذى يشاركون فيه؛ وقد لا يقلون طموحًا عن أى كاتب حديث. إلا أن مفهومهم عن المعرفة وعن الحكمة وعما هو حقيقى وصادق كان مختلفًا. فكان دورهم فى إبداع التراث ونقله يخففه احترامهم لعالم اللغة والفكر الذى يستلهمونه؛ وكان وعيهم بجهلهم بالأمور الإلهية يحد من خيلائهم.

وكان مفهوم الإبداع الذى ساد الكتابة يساعد على الوعى الذاتى بإنتاج النص فى شكل موروثات يتم جمعها من الماضى. وهذا هو النمط التقليدى الذى ساد فى العالم القديم، وهو مفهوم يتضح رسوخه حين نصادفه لأول مرة. ففى تزامن مع بعض من أقدم الآداب المكتوبة نجد مؤلفين يختلقون سياقات خيالية لأعمالهم، فينسبون معارفهم لمصادر قديمة ولها قدسيتها. فتقدم لنا المخطوطات المصرية التى دونت فى النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد نصًا يدعى فيه أنه يرجع إلى الأسرة الخامسة

(٣) ولدينا مقولة تقول إن النبى مهان فى وطنه، لأنه فى المكان الذى يُعرف فيه المرء يصعب تصديق أن ما يقوله وحى من عند الآلهة.

(حوالى ٢٤٥٠ ق. م). ويتوسع النص فى هذا التصور عن التراث القديم، فيقدم للقارئ حكمًا على هيئة تعاليم لوزير مصر بتاح حتب. ويقدم هذه التعاليم فى صورة سرد لما قاله الوزير وهو على فراش الموت لابنه وخليفته. وما يقوله لابنه ليس الحكمة المستخلصة من تجاربه كرجل عاش عمراً مديداً، بل «كلمات من عند من يصغون ومن فكر السلف الذين كانوا يصغون للآلهة». وهى موتيفة تنتمى إلى نوعية حكمة الحكماء الأقدمين التى وردت فى سفر التثنية ٣٢: ٧. وهناك أمثلة أخرى على الاستعانة بهذا النوع من «الشهادة» كشهادة بتاح حتب تطالعنا فى الأدب القديم. فالتكوين ٤٩ والتثنية ٣٣ وصموئيل الثانى ٢٣: ١-٧ تجمع «الكلمات الأخيرة» أو «بركات فراش الموت» لأشخاص بأسماء يعقوب وموسى وداود. وهى قصائد تستعين بموتيفة تقليدية وخيالية لتقديم شروح على القصص التى تنتهى بها. إلا أن الجنس الأدبى الذى يتبعه نص بتاح حتب هو أيضًا شكل شديد التحفظ من أشكال السياق الأدبى. وهو عرف ظل سارياً لأكثر من ألفى سنة فى تقديم الحكم الفلسفية فى أرجاء الشرق الأدنى القديم.

وهناك أعمال عديدة فى العهد القديم تستعين بهذا الشكل، وأوضح مثال على ذلك سفر بعنوان «حكمة يسوع بن سيراخ» أو سفر الجامعة فى الكتاب المقدس الكاثوليكى. وفيه يقدم المؤلف مجموعة من الحكم التراثية بدعوى أنها كتابات جده. وينسب مضمون السفر إلى مطالعة جده للتوراة والأنبياء، والى كتب قديمة أخرى. والغرض منه هو مساعدة الناس على «العيش وفقًا لتعاليم التوراة». وكما يفعل مؤلف قصيدة إرا، ينسب هذا الكاتب حكمة السفر لا لنفسه، بل للرب: «فالحكمة كلها تأتى من يهوه».

و «المحاورات» التى كتبها أفلاطون معلم القرن الرابع تجمع تأملات المؤلف فى شكل مناقشات فلسفية عن الحقيقى وغير الحقيقى فى التصور الإنسانى. ويضع أفلاطون نفسه فى دور تلميذ أمام المعلم الكبير سقراط الذى يتخذ دور المبدع. وهنا يبرز التواضع الضمنى لأفلاطون وأدب الحكمة القديم. وفى هذه المحاورات، يكاد أفلاطون يخفى نفسه عن الأعين وعن مخيلة القارئ ويركز على صوت المؤلف على لسان سقراط، فى حين يتخذ أفلاطون نفسه دور تلميذ يسعى لتعلم حكمة التراث. وهناك أيضًا حفيد ابن سيراخ أو مؤلف مجهول تماماً كمؤلف التثنية يقدم عمله باعتباره نتاج معلم كبير. وفى غياب المؤلف، يمكن للتراث أن يتكلم غير مقيد بأى شك قد يساورنا تجاه كاتب نعرفه. فليس أفلاطون الذى يتكلم، بل سقراط قديس أفلاطون وشهيده، وذلك بغرض الحث على الإصغاء لما يقوله أفلاطون.

ونتوقف لحظة عند عالم فلاسفة التراث اليوناني الثلاثة الكبار ونقول إن أعظم مثال على هذا الجنس الأدبي المكتوب باسم مستعار هو ما يقدمه لنا أرسطو تلميذ أفلاطون. وهو ليس نصاً محدداً، بل مفهوم مثقف عن الواقع. وكما يفعل ناظم الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية حيث يرسل جمهوره إلى الماضي بتعاليمه، يختلق أرسطو ماضياً فلسفياً يقيم عليه العناصر الجوهرية لفلسفته. وتتمثل العناصر الأساسية الأربعة للخليقة عند أرسطو في تعاليم أعلام الماضي، وأولهم تيلز وتعاليمه عن «الماء»؛ ثم يليه أناكسيماندر بمفهومه عن المادة أو «التراب». وما أن يثبت النمط يمكن التنبؤ بإعلاء أناكسيمين لعنصر «الهواء» وهرقليطس لعنصر «النار».

ويوضع وصف أرسطو الكلاسيكي لعناصر العالم الأساسية في السياق المثالي لجدل كبير بين فرضية بارمنيدس بأن لا شئ يتغير وفرضية هرقليطس بأن كل شئ يتغير. والحل نجده في نزعة توفيقية لدى ثالث هو امبيدوقليدس. فليس هناك عنصر واحد، بل أربعة هي التراب والهواء والنار والماء. وبهذا الإيجاز يقدم أرسطو لقرائه تاريخاً ومقدمة أساسية للفلسفة؛ فتبعه الفلاسفة الكلاسيكيون منذ ذلك الحين.

إن يسوع المسيح هو معلم العهد الجديد الأكبر ويشاركه في ذلك سابقه يوحنا وخليفته بولس، إلا أن الكتاب المقدس يعطي المكانة الأولى لموسى معلم الشرائع. وهناك عدد ممن يشاركون في هذا الدور مما يجعل الطريقة المثلى لتتابع الاستمرارية هي ربط تاريخ كبار المعلمين بتاريخ الفكر على طريقة «فلاسفة ما قبل سقراط» لدى أرسطو. فقد يسهل فهم النصوص المزدوجة المعنى مثلاً كما رأينا في الخروج ٣-٦ إذا وجهنا انتباهنا لا إلى المعتقدات التاريخية والاجتماعية ومجازات عالم اختلقناه، بل إلى مفاهيم نصية أكثر تحديداً كالتصور، أي عملية خلق الأفكار. وهو ما من شأنه أن يدخلنا في تحليل للصيغ والموتيفات والبنى الشفاهية الثانوية وكيفية نشأتها وتأثيرها على مفاهيم متلقي التراث. وأعتقد أننا في حاجة إلى تتبع عملية خلق الأفكار لكي نتمكن من فهم المعتقدات. وهو أمر له أهميته في تناول مفاهيم محورية كمفهوم «الإله» ومرادفاته، خاصة حين نتطرق إلى عالم الشروح على التشريعات والتي تعتبر أنها تعكس الواقع الإلهي لا أكثر. ويتضح ذلك بإلقاء نظرة سريعة إلى مفهوم «المسيح الداودي».

٥. وظيفة الشروح

إن معظم النصوص التي أصبحت فيما بعد هي العهد القديم بالنسبة للكتاب

المقدس المسيحى تنتمى لاهوتياً ومرجعياً إلى عالم فكرى يعتبر العهد الجديد عنصراً موازياً. ولا نقصد بذلك أن العهد القديم معاصر للعهد الجديد؛ فهو أقدم ولا شك. كما أننا لا نقصد أن الكتاب المقدس له عهد قديم ذو طابع مسيحى. فهذا غير صحيح. فمعظم الأعمال التى تنتمى إلى هذين «العهدين» تعكس تراث كتاب مقدس واحد ترجع جذوره إلى ما يعرف التاريخ الفكرى اليهودى القديم، وترتبط فيما بينها بمدى معاصرتها فى أى خطاب مشترك. والمناقشات التى تتناول التراث كما نجدها فى العهد الجديد ليست تأويلات منقحة لماضى مغلق. بل هى جزء من انتقال مستمر لتراث العهد القديم ككل.

على سبيل المثال، يعد تأويل قصص عمانوئيل المعقدة التى تدور حول أشعياء فى قصة متى عن ميلاد يسوع توسيعاً لتراث عن المسيح الداودى، وهو ما سنتطرق اليه مرة أخرى فى الفصل الختامى من هذا الكتاب. وهذا التأويل قد أشير اليه ضمناً بالفعل فى سفر أشعياء ٧-٩ بربطه الشامل لقصص الطفل الوليد عمانوئيل باعتباره الكائن الإلهى المخلِّص لأورشليم الجديدة. ففى الشرح التأويلى فى أشعياء ٩: ٢-٧، نجد أن عمانوئيل لا يمثل القوة المدمرة للملك الأشورى فى يوم الغضب كما هو الحال فى أشعياء ٧: ١٤. فتأويل الطفل الذى يولد باسم عمانوئيل فى الإصحاح التاسع هو أنه طفل الأمل فى تضاد مع طفل الإصحاح السابع. ويكرر التأويل المكانة النبوية لابن أشعياء البكر شآر ياشوب (أشعياء ٧: ٣: «البقية التائبة»). ويولد هذا الطفل فى أشعياء ٩ من زوجة يهوه ويمثل «أورشليم الجديدة». والكائن الإلهى الذى يولد من عناء أمه يسمى «الناصح العجيب، الإله العظيم، الأب الخالد، سيد السلام». واستعانة سفر متى ١: ٢٣ بيسوع لإيضاح دور عمانوئيل ليست سوى تكرار لتعاليم الكائن الإلهى المخلِّص. ولا يغير متى مفهومنا عن أشعياء؛ بل يقرأ نص أشعياء ٧-٩ ككل مترابط كما ينبغى له أن يُقرأ.

يقدم سفر أشعياء صورة لأورشليم جديدة وإسرائيل جديدة، ويتكلم من منطلق وعى أورشليم الذاتى بأنها «بقية وجدت الخلاص». وفى السياق الجاف للإصحاح الأول، نجد أن خلاص أورشليم ضمنياً فى تضادها مع سدوم: «لولا أن رب الجنود أبقى لنا بقية صغيرة لصرنا مثل سدوم» (١: ٩). كما أن أمر يهوه ضد إسرائيل فى الإصحاح ١٠: ٢٢ يمثل لغزاً وحله هو مفتاح قراءة الفقرات الخاصة بعمانوئيل فى أشعياء ٧-٩. فبتحديد يهوه لمصير إسرائيل، نجد بارقة أمل فى توبة بنى إسرائيل تسبق حكم يهوه: «فى ذلك اليوم أن بقية إسرائيل ... يتوكلون على الرب قدوس إسرائيل بالحق ... ترجع

البقية، بقية يعقوب، إلى الله القدير» (أشعياء ١٠: ٢٠-٢٢). ثم يأتى اللغز: «قد قُضى بفناء فائض بالعدل». والبقية الباقية هى الفيض يأتى من امتلاء كأس الفناء. والأحداث التى تتمخض عن طفل أشعياء ٧: ١٤ وتأتى بدمار أورشليم على يد الجيش الأشورى يتم تأويلها هنا فى ١٠: ٢٢ بفناء مخاض أورشليم وهى تلد عمانوئيل «لإسرائيل جديدة». ويترجمة هذا التأويل الضمنى لنسخة عبرانية العنقاء يصور هذا التأويل الضمنى طفل أشعياء ٧: ١٤ المشؤوم فى صورة النذير بمجئ طفل الإصحاح التاسع بما يمثله من أمل. فهو ابن الرب وعمانوئيل!.

وكان بولس مدركا لذلك تمامًا فى رسالته إلى أهل رومية، فاتخذ سبيل الجدل القديم سواء فى الشكل أو فى المضمون فى الإصحاح التاسع. فيورد تنويعة على حكاية طفل نبى بسفر هوشع ١-٢ (رسالة إلى أهل رومية ٩: ٢٥-٢٦) ويفسر القصة فى ضوء «بقية» أشعياء «التائبة» بسفر أشعياء ٧: ٣. وبولس على وعى تام بتعدد قصص أطفال الخلاص فى التراث ويورد الجدلية نفسها. «وإن كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه» هكذا يقول أشعياء ١٠: ٢٢. ويهتم بولس كأشعياء بتلك البقية. ويمثل الناجون فى سفر أشعياء ٩: ١ أيضًا مفتاحًا تأويليًا لبولس. ويقدم الجدل الختامى لبولس فى رسالته إلى أهل رومية ٩: ٣٣ هذا التفسير بعينه. ويقرأ عمانوئيل جالب الدمار بأشعياء ٨ فى سياق طفل أشعياء المسيحانى المخلّص وهو الرب بسفر أشعياء ٩. ويؤكد بولس نبوءة أشعياء ٨: ١٤ السلبية. فسيكون الطفل «حجراً ... يعثر بها كثيرون ويسقطون فينكسرون»، ويؤول ذلك فى سياق «حجر زاوية» بقية اللاهوت بالإصحاح ٢٨: ١٦: «من آمن لا يهرب». وليس هناك تأويل جديد فى ذلك، بل إعادة صياغة موجزة. ولا يغير بولس أى شئ؛ فهذا ليس سوى تأويل أشعياء.

ولا يمكن القول إن بولس يؤول روايتى أشعياء وهوشع من منظور مسيحانى بحيث تتفقان مع مفهوم بولس عن يسوع كما يزعم العديد من الباحثين المحدثين. فليس بولس هو الذى يقدم مجاز الطفل كحجر يتعثر فيه الناس، بل أشعياء. وفى رسم هذا المجاز يرد تصوير ضمنى لحكمة المزمور ٢٥: ٣: «كل منتظريك لا يخزوا. ليخزَ الغادرون». وهذا الحجر عند أشعياء هو الرب. وكل ما يفعله بولس هو أنه يشارك فى الجدل التراثى.

وعندما يستشهد متى بالمزمور ٨: ٢ فى سفر متى ٢١: ١٦ ويشير إلى الحقيقة كما يراها الأطفال: «من أفواه الأطفال والرضع»، فهو يقرأ نصه كلغز ويؤوله فى إطار نفس عقدة الرواية التى يشير اليها المزمور. ويردد كل من المزمور الثامن وسفر متى رواية

هوشع ٢: ٢٣: سيقول الأطفال «أنت إلهى». أما متى فيؤول المزمور من منظور تنويعات عمانوئيل الأخرى خاصة طفل أشعياء ٨. لذا فهو يقرأه كمجاز للمسيح الداودى. إلا أن هذا التأويل لا يتعارض مع تأويل المزمور. فالمزمور يعتبر الاسم الإلهى الذى يدركه طفل هوشع عائقًا فى وجه أعداء الرب، وهو دور ينتمى إلى الجدل حول شخصيات المسيح كما فى المزمور الثانى.

والمجازات المسيحانية بالمزمورين الثانى والثامن ليست شواهد على المعتقدات أو توقع أن تأتى هذه الشخصية ذات يوم وتخلص الشعب. فهذا توقع وسمة ضمنيان فى الأدب اللاحق. وربما لا تصبح هذه المعتقدات الألفية أصيلة فى التراث إلا بعد دمار أورشليم فى سنة ٧٠م. ففى العهد القديم وفى معظم نصوص العهد الجديد نجد أنفسنا أمام مجازات وموتيفات أدبية. واللعب المتكرر على مثل هذا النشيد والقصة يؤدى إلى إيجاد ما يمكن وصفه بالواقع المجازى كتعبير عن الواقع الإلهى الذى تشير اليه النصوص ضمنًا. فمعركة يهوه ومسيحه ضد قوى الشر والتى تتردد أصداؤها فى صراعات أتباع لاهوت الطريق اليومية تبدو وكأنها كانت واقعية تمامًا فى نظر حملة هذا التراث. فهم فى إيمانهم بطريق التوراة يدخلون معركة كهذه أيضًا. وهناك شواهد عديدة على ذلك فى معظم التراث الذى يدور حول شخصية المسيح، خاصة الروايات التى تقدم داود فى صورة المسيح.

ويمكن إدراك الطريقة التى يتم بها اختلاق واقع فكرى كهذا بالنظر إلى العناوين التأويلية التى ناقشناها والتى وردت فى ثلاثة عشر من مزامير الكتاب المقدس. فكل من هذه العناوين يبدأ نشيدًا فى المزامير تم إنشاده عندما كان داود فى أزمة أو أخرى وردت فى قصص داود بسفرى صموئيل. ويعد داود وقصته جزءًا من تراث الماضى. إلا أن هذه العناوين تعكس رؤية مبكرة نسبيًا لتراث داود. فهى تشير إلى تراث لسفرى صموئيل أقدم من التراث الذى لدينا الآن. فالقصص لا تتطابق مع تلك التى بين أيدينا الآن والتى تقدم اختلافات عديدة فى التفاصيل، بل إن أحد عناوين المزمور يشير إلى حكاية لم تعد لدينا. كما أن هناك تنويعة وثيقة الصلة على مزمور آخر من هذه المزامير الثلاثة عشر وهو المزمور ١٨ وردت بعنوانها التأويلى فى الإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الثانى. وهى تستخدم إلى جانب نشيد «آخر كلمات داود» فى إنهاء قصة حياة داود بنفس الطريقة التى تستخدم بها أناشيد الإصحاحين ٣٢ و٣٣ من سفر التثنية فى إنهاء قصة حياة موسى. وقد وضع النشيد هنا بغرض تفسير شخصية داود لقراء صموئيل. وعندما اتخذت القصة فى سفرى صموئيل وهى السرد الأولى لداود

شكلها الحالي، كانت تفسر وتقرأ بطريقة المزمور ١٨ والعناوين المماثلة التي وردت في المزامير. فليس هذا داود المحارب الشاب والملك الدنيوي، بل داود سفر المزامير المنشد. إنه المسيح داود بميثولوجيا السماء.

والخطاب التأويلي لعناوين هذه المزامير الثلاثة عشر اتجاهان. فهي من ناحية تضفي صبغة درامية على المزامير وتفسرها وتعطيها سياقًا في إطار مغامرات داود. ويفسر كل منها مزموره كمزمور غناه داود أصلاً في وقت محدد في الماضي: «حينما هرب من وجه أبشالوم» (المزمور ٣: ١) أو «عندما غير عقله قدام أبيمالك فطرده فانطلق» (المزمور ٣٤: ١) أو «لما كان في المغارة» (المزمور ١٤٢: ١). وتصبح المزامير مهيأة للتحول النفسي، وهو منهج تأويلي نجده أيضًا لدى مفسرين هيلينيين كفيلو، فطالما أن المستمع إلى التراث يندمج مع أبطاله، وكما يسعى داود إلى الخلاص، فكذلك أفعل أنا؛ فأنا أستطيع أن أغني بصوت داود. وبهذه الطريقة، يشارك قارئ التراث في انتصارات ماضي داود.

ومن ناحية أخرى فكما يفصح هذا العنوان عن سياق «جذور» المزمور من منظور حياة داود، فإن المزمور نفسه يفسر لقرائه حياة داود ومغامراته؛ وهو تفسير لاهوتي وأسطوري في المزامير كلها. فداود هو الإنسان في كل زمان ومكان. وهو بين يدي الرب يمثل الزامر ومستمعه في صلواتهما وقت الحاجة. وصوت داود هو الصوت الضمني للمغني بضمير المتكلم في أزمة. وهذا الدور الشخصي التمثيلي يجعل المزمور مسيحانيًا. وهو ضمني وصريح ويقع في تجمع لموتيفات الحكمة التي تتبع مجاز ابن الرب والمسيح في المزامير ٢ و٨ و٨٩ و١١٠ حيث يؤوَّل داود كمسيح يصارع أعداءه من أمم الأرض في صراع يهوه الكوني. فهو يمثل جانب الحق في صراع يهوه الكوني ضد الأمم. وأخيراً وفي ارتباط بنفس هذه المجموعة من الموتيفات التي تبرز في المزمورين ١ و٢، يصبح داود هو الفيلسوف الذي يناضل من أجل البقاء على طريق الحق. وفي هذا النشيد، يمثل داود شخصية من يلوذ بحمى يهوه (المزمور ٢: ١١).

ومن الواضح من هذه العناوين التي تعطي لداود هذه المزامير ليغنيها أن مكانة داود بدوره التاريخي في ماضي إسرائيل القديمة لم يكن موضع تقدير. بل كان مغزاه في إطار تدين المؤلف الضمني. ومكان داود الحقيقي يدخل ضمن صراع ميثولوجي. وبعض المزامير كالمزمور ١٨: ٥٠ تعتبر داود نفسه كائنًا كونيًا ومسيانيًا. وجميعها تستعين بمجموعة موتيفات تضع داود في سياق هذا المسيح الكوني. وتشير المزامير ١٨: ١-٣ و٤٦-٤٨ إلى حرب المزمور ٨ على الأمم. فتربط الفقرتان ٦ و١٢ هيكل

أورشليم بعرش المسيح السماوى. وتستنزل الفقرة ٧ زلزالاً، فى حين تثير الفقرة ٢٨ تضاد الخليقة بين النور والظلمة على طريقة التكوين ١ ويوحنا ١. والسياق التاريخى لهذه الحرب هو لاهوت الطريق الشهير فى التدين الفلسفي اليهودى (الفقرات ٢٠-٢٤). وداود ليس شخصية من الماضى البعيد؛ بل هو مخلّص كل من يتمسكون بالتوراة (الفقرات ٢٥-٢٨). وداود المزمور ١٨ يشبه مسيح المزمور ٨ إلى حد كبير. والصوت الضمنى للمزمور هو صوت ممثل الإنسان التقى. ويخلصه يهوه فى صراعه ضد أعدائه الأخلاقيين (الفقرات ٣١-٤٢). وضمير المتكلم هذا هو الذى يجعله يهوه امبراطوراً كونياً على الأمم فى الفقرات ٤٣-٤٥.

الفصل الثانى عشر

العالم اللاهوتى للعهد القديم

١ : كيف بدأ الرب

ا. ما يعرفه العهد القديم وما لا يعرفه عن الرب

يمكن لنا أن ننظر إلى بناء هيكل فى أورشليم بعد العودة من بابل كأساس تاريخى لبدء نشأة تكوين العهد القديم . إلا أن هذه المقولة تشير إلى مجازات وأفكار معينة فى العهد القديم . فهى تشير بصفة خاصة إلى ما تقوله ضمناً عن العالم الذى أوجدها . والمقولة لا تكفى لتحديد زمن الروايات تاريخياً . وأقصى ما تفعله هو أن تعطينا أقدم تاريخ ممكن بعد فترة من نشأة مجتمع حول هيكل أورشليم . وكان هذا المجتمع يعتبر نفسه عائداً من سبى أو أنه بقية إسرائيل القديمة أو أنه إسرائيل جديدة . وربما كان ذلك حوالى سنة ٤٥٠ ق . م أو فى عصر المكابيين . ولا تعد العودة من السبى أو بناء الهيكل الثانى فى عصرى عزرا ونحميا فترتين أو حدثين نعرفهما بالشواهد . ونظراً لمعرفتنا بهما من روايات التراث لا من التاريخ ، فإنهما لا يعتبران قابلين للتطبيق كسياقين تاريخيين .

وفى مسألة السياقات التاريخية الممكنة لتكوين العهد القديم ، يتحتم علينا أن نبدأ لا من النظرية ، بل من منطلق ما هو معروف تاريخياً عن التراث ، ويبدأ هذا بالسياقات التى جاءت فيها روايات التراث . ولا سبيل للدخول إلى العصور الأولى لتكوين العهد القديم إلا من سياقات آمنة نعرف فيها أن هذا التراث كان موجوداً بالفعل . فالنسخة السبعينية من العهد القديم التى يمكن إرجاعها إلى القرن الثانى قبل الميلاد أو بعده ليست كلها ترجمة للعهد القديم بالعبرية كما نعرفها . فبعض الروايات فى النسخة السبعينية غير موجودة فى العهد القديم بالعبرية . وبعض الأسفار كسفر المكابيين لم يكن له وجود بالعبرية ، بل كان مدوناً باليونانية أصلاً . فى حين أن هناك

أسفاراً أخرى كالنسخة اليونانية من صموئيل تعد تنويعات على روايات تراثية تطالعنا في العقد القديم بالعبرية .

في الإصحاح الرابع من سفر المكابيين الثاني ، تطالعنا إشارة مهمة إلى مجموعة نصوص تمكن يهوداس مكابي من إنقاذها من الحروب . وليس من المؤكد ما إذا كان ذلك وصفاً دقيقاً لمكتبة معروفة ما . فقد تكون إشارة خيالية للروايات المعروفة . وقد تقرأ كرؤية لسفر المكابيين الثاني تدعم التراث اليهودي ودور المكابيين في الحفاظ على نمط الحياة «التقليدي» في فلسطين ذات الصبغة الهيلينية . وربما كانت الإشارة الإضافية إلى ضياع مكتبة نحميا الأسطورية في الماضي البعيد والتي وردت في الإصحاح الرابع من سفر المكابيين الثاني مجرد إشارة إلى تراث لم يكن ليعرف ضمن أساطير نحميا . فهو يشير ضمناً إلى مؤلف المكابيين الثاني لا يعرف شيئاً عن مجموعة ثابتة من التراث المكتوب نجت من الحروب المكابية . ففي هذا الإصحاح من سفر المكابيين الثاني والمخصص لسرد قصة بقاء تراث الماضي نجد أن تراث تشريعات عزرا وتراث مكتبة نحميا لم يعد لهما وجود . وكانت جهود مكابي هي وحدها التي حافظت على ما يعد الآن ماضياً مفتتاً . ويقدم هذا النص في حد ذاته وجهة نظر جادة تعارض تحديد تاريخ اكتمال التوراة قبل أواخر القرن الثاني قبل الميلاد بفترة طويلة . فهذا هو التاريخ المناسب للنص الأصلي الذي يزعم سفر المكابيين الثاني أنه يوجزه . وربما تعذر الرجوع بتاريخ العهد القديم إلى فترة قبل القرن الأول قبل الميلاد وهو العصر الذي كتب فيه سفر المكابيين الثاني على ما يبدو . فمؤلفه على الأقل لا يعرف مثل هذا العهد القديم .

وتعرض العهد القديم العبري التي نعرفها لمراجعة كبرى بعد إعادة بناء هيكل أورشليم في سنة ١٦٤ ق . م . ونحن نعرف ذلك لأن التاريخ الذي تستخدمه والذي يبدأ في سفر التكوين يقوم على أساس سنة كبرى من أربعة آلاف سنة بلغت كمالها بإعادة بناء الهيكل . كما تقوم أساطير عزرا ونحميا على هذه العقيدة القومية الخاصة بهيكل أورشليم . وأول سياق أمن لهذا اللاهوت نجده في النزعة القومية المشحونة فكرياً التي أعقبت ثورة المكابيين وكانت ترتكز على الروايات التي تدور حول الهيكل في فترة ما بعد إعادة بنائه . وهو ما يمدنا بأقدم تاريخ معقول لبدء عملية جمع شاملة للتراث . وكانت هذه أول مرة في السياق التاريخي لدولة الحشمونيين التي أقامها المكابيون يتوفر لفلسطين الترابط القومي الذي تنطوي عليه نشأة مكتبة والذي يتميز بلغة الإثنية الواعية بذاتها . ونحن نعلم أن العصر الهيليني كان خلافاً على خلاف حقب

أسبق في فلسطين. ونشأة التراث التي تعد أحد جوانب التاريخ الفكري لا تتطلب نطاقاً زمنياً عريضاً . فهي متزامنة ومتتابعة في آن . وفي هذا العصر أيضاً كانت هذه أول مرة نعثر على نصوص تشبه ما نجده في التوراة . فتبين النصوص التي اكتشفت بقمران أن تراث العهد القديم كان متطوراً بالفعل في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد وأن سفر أشعيا على الأقل كان قد اكتمل بكل إصحاحاته الستة والتسين . كما تمدنا هذه النصوص بشواهد على أن كثيراً من تراث العهد القديم في طور الاكتمال .

وإذا عدنا إلى التراث نفسه لفهم نشأته ، نجد أن أقدم سياق ممكن لبدء عملية جمع التراث وهو تعريف حملة هذا التراث باسم «إسرائيل» . والتأثير اليوناني في التراث لا يؤدي بالضرورة إلى حصرنا في العصر الهيليني . وهذا المفهوم الخاص بالتأثير «اليوناني» يعكس تضاداً مصطنعاً في الدراسات المبكرة بين الأدب اليوناني وأدب الشرق الأدنى القديم . ومع ذلك فالآراء التي تؤيد الاشتقاق تتسم بالضعف والتهافت . فالاتصال بين فلسطين على الحافة المتوسطية من العالم الفارسي والعالم الإيجي لم يحدث إلا منذ بداية العداء بين دول المدن اليونانية وفارس على الأقل . ومن الأفضل لنا أن ننظر إلى ما يعرف بالفكر اليوناني كإضفاء لطابع إقليمي محدد على مفهوم فكري يعكس مفاهيم الواقع لا في اليونان وحدها بل في أرجاء العالم القديم كله . وما تطور في كل منطقة هو أدبها المحلي الخاص بها جغرافياً ، سواء في ذلك أقصى الهند أو مصر، بابل أو فلسطين وسوريا ، فارس القديمة أو الأناضول . فالعبرية واليونانية لهما رؤية متشابهة إلى العالم منذ القرن الخامس على الأقل ولمزيد من الإيضاح نقول إن أقدم مصادر العهد القديم تعكس أحد تصنيفات ثلاثة :

(أ) قطع باقية من الماضي . وهي أعراف وبقايا أعراف جاءت من سياقات فكرية أقدم من النصوص التي جمعت فيها ومستقلة عنها . وقد تعكس بعض المواد التي تم جمعها سياقات أصلية قد نرى أنها تنتمي إلى عهود شديدة القدم . وتعود جذورها بعضها – كعدد محدود من الأقوال أو الأدعية وردت في سفر اللاويين وسلسلتي نسب سام وحام كما وردتا في سفر التكوين وسلسلة نسب إسماعيل وقصة النبي بلعام كما وردت في سفر العدد وقائمة أسماء ملوك إسرائيل من عمري فصاعداً واسم «بيت داود» الملكي بأورشليم وبعض جوانب قصة دمار السامرة – إلى العصر الأشوري . وهناك عدة موتيفات في المزامير – كالمزمور ٨٩ – تدل على استمرارية واضحة للأناشيد والشعر في المنطقة منذ عهود الأشعار التي وجدت على ألواح مسمارية بأوجاريت السورية القديمة

فى العصر البرونزى المتأخر . وربما وجدت أقدم عناص قصص العهد القديم فى مجموعات الأسماء العديدة - خاصة مجموعات الإصحاحين ٤ و ٥ من سفر التكوين - والتى ما كان بعضها ليعرف إلا من نصوص العصر البرونزى . وتمدنا قصة الطوفان وقصة الجنة وقصة الخلق فى الإصحاح الأول من سفر التكوين بتنويعات من الموتيفات والتيمات والحكايات التى ترتبط بالتراث البابلى المتأخر أو بقصتى جلجامش وأدابا الأقدم زمناً . كما أن هناك العديد من أوجه التشابه فى البناء والموضوع بين مجموعات الروايات التى تطالعنا من سفر يشوع إلى الملوك الثانى والحكايات العرقية التى جمعها المؤرخ اليونانى هيرودوت فى القرن الخامس . وهناك المزيد من هذه البقايا التراثية تم جمعها فى العهد القديم .

(ب) التوحيد المطلق . وهى أعراف وجوانب من التراث تنبذ أنماط التوفيق بين المعتقدات . وهى تعكس عدم تسامح إزاء أى تعبير دينى بديل وتفضل توحيداً عاماً ومطلقاً . وليس من المؤكد بعد ما إذا كان هذا التعصب يعزى برمته إلى تبنى النزعة الطائفية الكامنة فى لاهوت طريق الكتاب المقدس . فإذا حكمنا على أساس العديد من لفائف البحر الميت نجد أن الأنماط الطائفية المتعصبة بدأت فى أواخر القرن الثانى قبل الميلاد فى التفرقة بين الجماعات التى قبلت التراث واندمجت فيه . ومنذ بدأت جهود الامبراطورية الفارسية فى عهد خشاريارشا لإقامة نظام مركز تسيطر به الحكومة على العقيدة الدينية يحظر بعض التجمعات الدينية ، بدأ النظر إلى العديد من الأفكار التعددية كخطر يتهدد العقيدة التى تدعمها الإمبراطورية . وتشيع هذه التفرقة المتعصبة فى النصوص القديمة . وربما وجد المفهوم اليونانى الأصل والخاص بالروحانية الجوهرية للشخصية الإنسانية وفرديتها منفذاً له فى آسيا حيث بدأ التنافس الضمنى بين الآلهة التى كانت تمثل أفراداً . وهو ما يمكن اعتباره الجانب المظلم من قصة إله بلا شعب يبحث عن شعب بلا إله .

وهناك أكثر من كتاب نشر حديثاً فى مجال دراسات العهد القديم يستكشف احتمالات نشأة أحزاب سياسية راديكالية حول محور أصولى من المتشددين الدينيين . وهو عمل واعد بحق . فهناك إشارات أقرب إلى الشعارات إلى «يهوه وحده!» كنداء جماعى لهذه الطوائف نجدها تتردد فى العديد من نصوصنا وقد تدل على وجود حركات مدمرة اجتماعياً كهذه. ويمكن الاستدلال على التواجد

التاريخي لحركة يهودية متعصبة ضد المنشقين من بعض أجزاء سفر عزرا . ولا شك أن التراث يعكس رؤية توحيدية مطلقة لا تعرف التسامح مع معتقدات الآخرين . ففى روايات جوزيفوس عن غزوات يوحنا هركانوس العسكرية لمناطق فلسطين نجد أصداء لقصص سفر الملوك الثاني عن «الملك الصالح يوشيا» ؛ كما أنها تؤكد وجود إجبار على العقيدة في بيئة مسيسة دينياً . وإذا أضفنا السمة التاريخية على الرؤية التوحيدية المطلقة يمكن إيجازها في مجازات المزامير ليهوه ومسيحه في حربهما على الأمم وقوى الشر . وهي مجازات تشكل منحدراً زلقاً وتنتهي بتجسيد لكل من الخير والشر فيها يتمثل حالياً في إضفاء صبغة الشر على الأجانب وعلى الإسلام في أوربا والأمريكتين .

واجه ولع العالم الإيجي التجارى بالتوفيق بين المعتقدات بما يتميز به من ميل حتمى للنظر إلى تعددية التعبير الدينى كمسألة تجارية عادية مقاومة مريرة في فلسطين . فكان يهوه فى نظر الكثيرين يمثل الرمز الوحيد للروح الإلهية . وعلى النقيض من إيمان الامبراطورية الفارسية « بإله سماء » كونى ، ساعدت لا مبالاة السلوقيين بمواريث التعبير الفلسطينية المحلية وافتقارهم إلى التمييز في عامل المجاز الديني على تأجيج روح التعصب الراديكالى وعلى النظر إلى «مخاطر» التوفيق بين المعتقدات كمخاطر خارجية . وهو ما تحول إلى نداء جماعي للقوميين وأنصار التراث ضد الامبراطورية . فأمكن إضفاء سمة الشر على الهيلينية باعتبارها قوة تدميرية تهدد وجود فلسطين نفسه . وفى هذا الصراع، أصبحت اللغة والتراث والإله فى خطر . وأدت عقيدة التوحيد المطلق إلى الاستقلال السياسي وراء جيوش العصيان المكابى ، وأدى نجاح المكابيين إلى انتشار وعى قومى حاد فى فلسطين لأول مرة .

كان التوحيد المطلق الذى كان يمثل تطوراً ثانوياً ورجعياً فى تاريخ الفكر متزامناً تقريباً مع نشأة التراث . وتمثلت الحاجة إلى رفض هيمنة السلوقيين في الحاجة إلى تأكيد نزعة التوحيد من منظور شامل ومعاد للهيلينية ، مما أدى إلى ظهور نطاق عريض من التقسيمات السياسية والدينية والفلسفية بين سكان فلسطين لم يقدر لها أن تظهر على السطح إلا بعد ثلاثة قرون .

(جـ) التوحيد الداخلي . وهو ينتمى إلى التشريعات التوراتية وإلى مجموعات الأعراف الكبرى الأخرى التى تم جمعها والتى تعبر عن نزعة توحيدية سامية وكونية . وعلى النقيض من أنماطه المطلقة ، فإن هذا النمط من التوحيد كان

يشمل العديد من الأعراف والمجازات التعددية فى فهم الدين . فتنظر هذه الأعراف إلى نفسها كتعبيرات إنسانية عن ديانة سامية . وأسهمت الاعراف بمجرد جمعها فى تطور رؤية تعددية .

وينتمى أدب الحكمة فى الكتاب المقدس إلى مجموعات التوراة والأنبياء بنفس درجة انتماء الشروح إلى التراث . والمجموعات التى بين أيدينا كتلك التى تضمها أسفار الأمثال والجامعة والمزامير وأيوب هى أعمال كتبها معلمون عن التراث ؛ وهى تدخل بنا مباشرة إلى الرؤى الفكرية للتوراة والأنبياء من منظور ينظر إلى الوراء إلى مجاز « للسبى » . وهى تضعنا فى تضاد بين إسرائيل قديمة وأخرى جديدة . ومن خلال التوحيد الداخلى لنصوص فريدة كأشعيا ٤٠ - ٥٥ ومن خلال مفهوم الإله ككيان سامٍ ، ثم تفسير ماضى إسرائيل وأورشليم المنكوب تفسيراً إيجابياً كتعبير عن قرب نزول الرحمة الإلهية على العالم . وكانت مواساة الإصحاح ٤٠ من سفر أشعيا لأورشليم فى النفى تشكل بؤرة يتم فى داخلها تأويل الوصف غير الواعد لإسرائيل كأمة جاحدة ومنبوذة فى سفر أشعياء ١ - ٣٦ . ويتردد صدى حنو الإصحاحات ٤٠ - ٥٥ فى سخرية نبوءات عمانوئيل اللاذعة فى أشعياء ٧ - ١٠ . فتقدم تأويلاً دراميا لحضور الرب كتضاد لقصة الكارثة بالمن التى يتم إسباغها على « البقية التائبة » التى يتعاطف معها المتلقون ، فى حين تؤدى إسرائيل القديمة دور الشرير . وهذه الرؤية المترابطة عن الخير الإلهى المتمثل فى الغفران والوفاء بالوعد تخلق التراث ككيان كلى ذى مغزى . وتساعد نبوءة الشؤم والعقاب التى يوحى بها إلى الملك أحاز على إبقاء نشيد المواساة والصفح عن أورشليم ضمنياً .

وفى أسفار كأيوب والجامعة وأشعيا نجد جرأة وإثارة فكرتين تشبهان مثيلتيهما فى كتابات أفلاطون وسوفوكليس فى أثينا . فنجد مواجهة مباشرة لعبارات التشريع والتدين وسخرية صريحة من الطموحات الإنسانية البسيطة ، وحتى طموحات التقاة والحكماء لا تسلم من الهزل اللاذع . ويتخذ هذا الصوت الناقد للشريعة وآلهتها مكانه فى تضاد بين الآلهة السماويين والآلهة التقليديين فى الأناشيد والقصص القديمة .

ويتم إخراج آلهة التشريع من قصصها ومن أدوارها التقليدية فى المعابد ، ويتم تصويرها كآلهة يعرفها البشر . ونلاحظ هذا التضاد النقدى المتنامى فى الأدب المسمارى فى القرن السادس قبل الميلاد . ويرد هذا اللاهوت ضمناً فى النصب البابلية المحدثة بمعبد سين فى حران وفى الدعاية الفارسية فى نصوص كنصب قورش الاسطوانى . وفى هذه النصوص يتخذ الملك لنفسه دورمخلِّص الآلهة ، وهو لاهوت

« رسمى » يساعد ضمناً على تفكيك واقع آلهة الشريعة . وترد هذه المسافة النقدية عن الآلهة ضمنياً أيضاً فى بعض النصوص الآرامية المبكرة التى تشير إلى بعَل شميم وإلى « رب السماء » . وهى نصوص تتميز بتصور فلسفى ولاهوتى يختلف تمام الاختلاف عن مفهوم شائع عن الآلهة بأدوارها الشخصية كأبطال قصصيين وزعماء دينيين .

ومنذ أفول نجم الامبراطورية الأشورية فى القرن السابع قبل الميلاد وقع التصور الفكرى للعالم القديم عن الواقع أزمة . ووجد هذا التغير نافذة للتعبير عنه فى تنامى الوعى بانقطاع الصلة بتراث الماضى . وانفرجت الأزمة بطرق متباينة وعلى أيدى شعوب مختلفة فى أنحاء العالم القديم تفصل بينها مسافات جغرافية كبيرة . ففى منطقة إيجة ، نبذت طبقة المثقفين آلهة هوميروس وهيسيود وكونياتهما باعتبار أنها لم تعد منطقية . ويرد هذا الرفض لقصص الآلهة واضحاً فى الفصل المبكر بين مجموعات الأساطير والتاريخ كمبحث . وفى القرن الرابع ، صور أفلاطون الفيلسوف المثالى كخادم للتأمل ؛ وتبدأ الحكمة عنده بمعرفة الذات . وكان كتَّاب المسرح اليونانيون بتأويلاتهم للهزل يضفون صورة ساخرة لاذعة على التصورات الشعبية عن الآلهة .

وتمثل « أفول نجم الآلهة » فى حياة اليونان الفكرية بطرق مختلفة فى تنامى الموروثات الأدبية القديمة فى أنحاء آسيا . ووجدت كل هذه الموروثات نقطة انطلاقها فى هذا الفكر النقدى عن آلهة التراث . وقد وصلت هذه الموروثات الينا فى الكتب المقدسة للزردشتية والبوذية والكتاب المقدس . كما اتخذ كل منها شكله المكتوب فى فترة ما بين القرن الثالث والأول قبل الميلاد . ولم يكن الفكر النقدى اكتشافاً قاصراً على الغرب . فقد كان على جنوب غرب آسيا أن يواجـه آلهته بكل جرأة وبدرجة متفاوتة من اللا أدرية . وفى تراث العهد القديم تم حل هذه الأزمة الفكرية بالتأكيد الواضح على واقع الحياة والروح . وتم تعريف ذلك بأنه المكان الحقيقى للإله . وتم وضع عالم الروح الحقيقى الذى يتجاوز التجربة البشرية فى تضاد مع واقع العالم الإنسانى المعروف بما فيه من آلهة من صنع البشر . وأصبحت التجربة الإنسانية جزئية ومغلوطة وتعكس عالم الروح الحقيقى بخطأ اتجاهاتها ، وفى العالم السامى ، تم حل الأزمة التى كانت قد بدأت بتراث فكرى لم يعد مقبولاً عقلياً بإيجاد تناقض بين المدرَك والعارض باعتبارهما تصورين إنسانيين للواقع بمفهوم غيرمدرك لكل ما يتجاوز إمكانات الفكر المحدودة . فالروح أقدس من أن توصف . ولم يكن الواقع الإلهى يتمثل فى الآلهة التى اصطنعها البشر ؛ بل كانت تسمو على الإدراك .

وأدت إزالة الميثولوجيا عن المعتقدات التقليدية فى نظر الكثيرين إلى تغييرها. فوضعت المفاهيم التقليدية عن الإله فى تضاد مع محدوديات نشاط الإنسان بما فى ذلك غزارة اختلاقه للآلهة . وأصبح التراث الإنسانى فى اصطناع هشاً . فكانت جهوده ناقصة وتخطىء فى التعبير عن واقع غريب على البشر . ولم يتم رفض قصص التراث ، بل أصبحت موضع رثاء . وأصبحت مجازات الإله كزعيم يقرر مصائر الأمم تمثل قصصاً إنسانية تدور حول النطاق الإلهى المستقل تماماً عن عالم البشر بكل مشاعله الذاتية والدينية المحدودة . وهذه هى صورة الإله كما تطالعنا فى سفر أيوب بما يضفيه من طابع درامى على التنين التقليدى وسخريته من آلهة قصته . فليس الإله الخالق الذى يتكلم من داخل الدوامة فى الإصحاحين ٤٠ و ٤١ هو الذى يجسد إله هذا الحكيم . كما نجد الإجابة الموجزة فى الإصحاح ٤٢ التى يعترف أيوب فيها بجهله بالإله . وهذا هو لب الدراما . فبعد أن اجتنب أسماع متلقيه لتأييد قضيته يتركهم المدعى . ومفهوم أيوب يشبه العبارة الساخرة لسليمان فى وصفه لعمره الذى قضاه فى البحث عن الروح بأنه كان « يطارد الريح » .

والثورة اللاهوتية للنزعة التوحيدية الداخلية لا تنتقل من عالم التعددية والقصص التى تدور حول مغامرات الآلهة إلى رؤية عن التوحيد الموسوى بخالق عظيم . فهذا سوء فهم للأصولية التوراتية ويؤدى إلى الخلط بين الحبكة القصصية لسفر الخروج والمفهوم الضمنى لإبداعه . فنحن نواجه أزمة وعى أو تحول عن الفهم التبسيطى للقصص إلى وشك فى وجود إله كهذا . وكان إدراك أن عالم الآلهة كان عالماً من صنعنا إدراكاً لمحدودية الفهم الإنسانى . وهذا الوعى مؤداه أننا لا نعرف الله . هذا اللاهوت يتخذ مكانه فى قلب التوراة . وهذه هى « خشية الله » الخيرة كما نصت عليها المزامير ، وهذه هى معرفة الذات فى التوراة والتى هى بداية الحكمة . وإله العهد القديم هو الإله المجهول ، إنه صوت إيليا الصامت ، الإله الذى لم يعرف أيوب إلا بتناقل سيرته بين الناس . وهذا هو إله التراث التوراتى . وهذا هو السبب فى تركيز الكتاب المقدس على التراث نفسه لا على أى من مجازاته عن الإله .

كانت أفكار كهذه لاتزال حية فى أواسط العصر الهيلينى ، وكان أمامها قرون حتى يزول بريقها . وكان لها تاريخ طويل بالفعل فى فلسطين . فكان المفهوم العسكرى والإدارى للامبراطور كملك الملوك يتفق والعقيدة الدينية الفارسية لإله الروح المتسامى أهورامزدا ويتفق ومفاهيم الشعوب المفتوحة عن « إله السماء » فى المناطق النائية من الامبراطورية كمردك فى بابل وسين فى حران وبعل شميم فى سوريا الكبرى ونسخته التوراتية إلوهى شامايم .

واختلاف المفاهيم الذى لم يعد يتعلق بالآلهة قدر تعلقه بمرجعيات الإله وواقع الروح هو مسألة ترجمة . فالإله الذى تصوره ألقاب كهذه ليس محدداً ما إذا كان متعدداً أو فرداً . فلم يعد العالم الإلهى عالم آلهة ، ولو أن شعوباً عديدة ظلت تربط بين الآلهة والإلهى . وأصبح يهوه هو اسم الإله وانعكاسه . فكان إلهاً لإسرائيل ، أى عمانوئيل . وأصبحت الآلهة لا تنتمى إلا إلى عالم إنسانى . وفصلت بينها اللغات والأمم .

وعلى النقيض من المؤرخين والفلاسفة وكتّاب المسرح الإغريقى ، اختار مفكرو آسيا تأكيد موروثات الماضى . فاعتبروها تعبيرات عن الواقع الحقيقى من المنظور الإنسانى المحدود . ووجد هذا المفهوم التحديدى عن التوحيد الداخلى ضالته فى الجهود الدائبة لتأويل المفاهيم التعددية من منظور كونى ومتسام .

ويتضح هذا التوحيد الداخلى فى تراث العهد القديم فيما أسماه معظم الباحثين النصوص الهيلينية . فى استشهاد سفر عزرا ١ : ١ - ٢ بمرسوم قورش مثلاً ، يقوم إلوهى شامايم الذى يرتبط اسمه بيهوه إله إسرائيل المعروف بتكليف قورش بإعادة توطين شعبه ببناء هيكل فى أو أورشليم يهوذا . وفى هذا النص ، يعبر المؤلف عن مفاهيم سكان إقليم يهود باعتبارهم ورثة شرائع يهوه المهملة أو المنسية من إسرائيل القديمة (أى السامرة) . كما يعتبر النص مواريث يهوه هذه مواريث عن الإله إلوهى شامايم . وهذه هى الهوية المثبتة فى أسفار موسى الخمسة فى قصة العليقة المحترقة .فإله التوراة هو « الرب » ، ويهوه هو اسمه ؛ ويتم تعريفه كإله آبائهم . وفى هذه الموروثات ، يتم تعريف اسم إله فلسطين التقليدى يهوه بأنه الاسم الذى أطلقته إسرائيل القديمة على الإله الحق . وبذلك تحول مفهوم هذا الإله التقليدى القديم من مفهوم لم يعد مفهوماً عن إله إقليمى فلسطينى إلى دور الوسيط للإله على . ويتم تقديم يهوة باعتباره اسم الإله الأعلى . فهو الإله الأقدس الذى أساءت إسرائيل فهمه بمحدودياتها البشرية . وكعمانوئيل ، يتحول يهوه إلى الرمز الخفى للإله الأعلى فى الدنيا والذى لا يدركه إلا من يسمعون ويعقلون . فلم يعد إله أية طائفة أو قصة أو كاهن . ولم يعد لإله العواصف الفلسطينى القديم وجود ؛ فقد نسخ وأعيد تأويله بمفهوم جديد . وينتمى يهوه كإله إلى مواريث إسرائيل القديمة لا إلى عقيدة إسرائيل الجديدة . أما باعتباره اسم الإله فكان يهوه بمثابة وسيط بين التراث الإنسانى والإله . فهو يمثل المفهوم البشرى القديم عن الإله المتسامى المجهول . فبقى التراث ولكنه تغير بصورة جذرية .

وساعد ذلك جامعى التراث على التعبير عن مفهومهم عن نظام عالمى عام يحكمه الإله المتسامى إلوهيم . وفى الوقت نفسه تمكنوا من الحفاظ على الجانب الفردى للإله

الذى كان أساسيًا بالنسبة للفكر الشعبى الفلسطينى . ويمكن وصف هذا الحل بأنه نوع من الأفلاطونية يخلصنا من عالم الآلهة ويأتى بنا إلى تصور عن التسامى الكونى . كما يشارك فى نزعة هيلينية أكثر توفيقية ترى فى وجود الآلهة المتعددة المتنافسة للعالم أشكالاً مغلوطة من الفهم الإنسانى المحدود للتراث . ووسع التوحيد الداخلى التوراتى مفهوم الإله ليشمل كلاً من الفردى والكونى على السواء ، مما ساعد جامعى العهد القديم على مواصلة هدفهم الأول للحفاظ على ماضٍ مفتت من خلال عملية إعادة تأويل عكست رؤيتهم للعالم .

٢ - يهوه كإله فى سفر التكوين :

كان علماء اللاهوت فى الماضى يشيرون إلى القصص بأنها « مجرد قصص » . وكان الحديث عن قصص العهد القديم يعد توريطاً للعهد القديم فى الأكاذيب . إلا أننا نود أن نؤكد على أننا لدينا فى التكوين سوى قصص ؛ قصص معقدة وغنية وعميقة ومؤثرة ، ولكنها لاتزيد عن مجرد قصص . ولا نقصد بذلك أن بعض قصص التكوين ليست دينية. فهى كذلك ، أو بعضها . وما نقصده هو أنه حتى هذه القصص الدينية غرضها الأول هو القَصص .

فقصة ذبح إسحق فى الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين مثلاً تدخل ضمن سير الأنبياء ، وهى قصة تعليمية فى مضمونها . ومع أن القصة قد تقرأ كوحدة قائمة بذاتها فهى تناسب سياقها الحالى ضمن سلسلة قصص إبراهيم . وببداية الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين تكتمل سلسلة إبراهيم . فيوفى بوعد الحبكة المحورى لإبراهيم بمولد إسحق . فيؤدى ربط الإصحاح ٢١ من السفر نفسه للعديد من خيوط الحبكة المتشابكة إلى تصعيد صدمة اختبار يهوه لإبراهيم . وبعد كل ذلك وعلى الرغم من شكوك إبراهيم وسارة ، وعلى الرغم من دعاوى أم إسماعيل ، يفى الرب بوعده للأب المؤسس وهو فى سن المئة . وهنا يأتى الامتحان الحقيقى لثقة إبراهيم فى يهوه ؛ وعلى هذه الشقة وحدها فى إيمان إبراهيم بأن « الرب راعٍ » - تقوم القصة برمتها . والامتحان هو اختبار للطاعة الكاملة . فإسحق ليس مجرد ابن إبراهيم الوحيد المحبوب ؛ بل هو الوفاء بوعد الرب لإبراهيم . والمطلوب من إبراهيم هو أن يضحى - ومعه إسحق - بالوعد الذى بذله الرب له . وهذا هو جوهر صلة الرب الخاصة به .

ومن المهم لفهم هدف القصة أن نلاحظ أننا لا نصاحب إبراهيم فى هذه الرحلة

الإيمانية ؛ فإبراهيم يقطعها وحده . نحن نشاهد الرحلة ولكننا لا نشارك فيها . ويقال للمتلقين منذ بداية القصة إن يهوه يمتحن إبراهيم فقط ، وهي حيلة أدبية وتستخدم بتأثير أكبر في سفر أيوب . فالمتلقون فيه يتلصصون على اجتماع مجلس يهوه الإلهي ويتنصتون على يهوه وهو يعقد رهانه مع الشيطان . وتتم حماية مشاعر المتلقين الدينية بإطلاعهم على أن الأمر لا يزيد عن امتحان . وهذه القصة من نفس نوعية أساطير القديسين أو قصص الكنيسة المبكرة عن الشهداء في العصور الوسطى .

وقصة إبراهيم في التكوين ٢٢ وقصة يوسف وهداية العناية الإلهية له لا يدخلان ضمن سير الأنبياء والقديسين . وهما لا تدعوان المتلقين بصورة مباشرة إلى التشبه ببطليهما في الإيمان والثقة . صحيح أن القصتان تؤديان إلى إعجابنا على إيمان إبراهيم لصادق وتركيزنا عليه ، ولكنه إعجاب ببطل قصة بطولية . فيحظى إيمان إبراهيم بنفس الإعجاب الذي يحظى به لوط لإكرامه للغريبين في سدوم في التكوين ١٩ . فلوط لم يفرط في ابنتيه بالطبع بل كان يعزهما لدرجة أن وهبهما لأهل البلدة ليغتصبوهما . والإعجاب الذي نشعر به نحن كمتلقين في مثل هذه القصص هو دهشة التسلية ، وهي دهشة لا تبقى إذا أخذت مأخذ الجد . وبنفس هذه الطريقة غير الجادة وغير الأخلاقية وفي الوقت نفسه التأملية واللاهوتية نشعر بالإعجاب بذكاء راحيل بادعائها الإحساس بتقلصات الطمث ونجاحها في وقف لابان عن البحث . وهناك الكثير من هذا النوع من القصص . وهي إن كانت تعلِّم شيئاً فهي تعلم تهذيب المشاعر . ومن الحمق أن نستعجل في استنتاج أن المقصود من قصص التكوين هو محاكاة أبطالها أو إيضاح جدراتهم بالثناء ، ولو أن لهم بعض الفضائل . فيوسف يحظى دوماً بالإعجاب إلا عندما يتجسس على إخوته .

وليس من الحكمة أن نؤمن بإله يقوم بدور إحدى الشخصيات في قصة ! ولا مجال للظن بأن راوي التكوين أو متلقيه يؤمنون بإله كهذا أو يعبدونه . فهذا هو العالم الذي صنعه القاص في تصويره لإسرائيل القديمة حيث يطفو الحديد أحيانًا على سطح الماء أو حيث يكون الإله بشعاً في بعض الحالات . ويمكن تشبيه مفهوم الإله كما يصوره الراوي ضمناً ببكاء يوسف حين طلب إخوته الصفح . فما يراه البشر شراً يقصده به الإله خيراً ؛ ففي حالة قصة يوسف – كما في قصة بقية إسرائيل – « قصد به خيراً ليُحيي شعبًا كثيراً » (التكوين ٥٠ : ٢٠)

ونود أن نوضح هذه النقطة المتعلقة بشخصيات التكوين ، سواء من الآلهة أو من الآباء المؤسسين ، بمزيد من الأمثلة . فتبدو المسألة لنا في أحلى صورها حين نفكر في

شخصية إبراهيم الشديدة الإيجابية فى التكوين ١٤ . ففى هذه القصة ينادَى إبراهيم كمخلِّص عكسري . ويستجيب هو بإرسال ملوك الشمال لإدارة المعركة . وبانتصاره فى هذه الحرب ينقذ ملوك سهل الأردن وابن أخيه لوطاً . وهذا هو نجاح إبراهيم . وكلنا قرأنا عن أبطال مثله . وتتضح شخصية إبراهيم في كلمات قليلة فى حواره مع ملك سدوم حول اقتسام الغنائم التى كان لإبراهيم كل الحق فيها باعتباره الطرف المنتصر فى المعركة . وبعد أن أعطى إبراهيم العشر للكي صادق ملك شاليم وكاهنها ، قال له ملك سدوم : « اعطني النفوس وأما الأملاك فخُذها لنفسك » . فأجابه إبراهيم بأنه « لا آخذنّ لا خيطًا ولا شراك نعل ولا من كل ما هو لك . فلا تقول أنا أغنيتُ أبرام . ليس لي غير الذى أكله الغلمان . وأما نصيب الرجال الذين ذهبوا معى عانرٍ وأشكول وممرا فهم يأخذون نصيبهم » .

وقد نلاحظ توازياً موضوعياً هنا بين سخاء إبراهيم المفرط والسخاء الذى أبداه مع ابن أخيه لوط حين سمح له أن يختار أفضل أرض فى التكوين ١٣ . والحقيقة أن هذا التوازى الموضوعى يعد من أسباب وضع التكوين ١٤ بعد قصة لوط فى تطور السلسلة القصصية التى تمثل لب التراث التوراتي عن إبراهيم . ومع ذلك فشخصية إبراهيم كبطل التكوين ١٤ تعتبر فريدة . فهذا ليس السخاء الأبوى الذى يبديه إبراهيم فى التكوين ١٣ بحرصه على تجنب أى صراع ، أو إبراهيم فى التكوين ١٢ والذى يبيع امرأته ليثرى على حساب المصريين . وليس إبراهيم فى التكوين ١٤ هو نفس نبى التكوين ٢٠ الذى يبرر الراوى جبنه بأن سارة كانت أخته غير الشقيقة . وإبراهيم فى التكوين ١٤ ليس هو نفس إبراهيم العبد المطيع المستعد لقتل ابنه إن طلب منه إلهه ذلك فى التكوين ٢٢ . وإبراهيم فى التكوين ١٤ ليس الشيخ الخرف الذى ينتظر تحت أشجار البلوط في ممر بقلب يرحب بالغريب . ومن الصعب أن نعتبره نفس إبراهيم فى التكوين ٢١ ذلك الزوج الممزق بين زوجتيه حول قبول التخلى عن ابنه البكر حتى وإن كان بأمر من إلهه . فهنا فى التكوين ١٤ لدينا بطل عسكرى من نوع دارتانيان أو روبن هود ، حريص على أصدقائه ورجاله وكريم معهم وينسى نفسه . ويمكن تشبيهه بشمشون أو داود بل يشوع بعد أن تحسنت أحواله . فهذه هى الخامة التى يصنع من الأبطال . ولا شك أن هناك إمكانات للمحاكاة ، ولكن هل يمكن لنا أن ننظر جدياً إلى هذه القصص أو إلى قصص أخرى كقصة يعقوب حين لجأ إلى ابتزاز أخيه الجائع أو إلى خداع أبيه الأعمى وهو يحتضر كقصص تتضمن دروساً أخلاقية تستفاد ؟ هذا من شأنه أن يفسدها ويدمرها كقصص .

ومن الأفضل أيضًا ألا ننظر إلى إله التكوين أو يهوه الذى يؤدى دوراً فى العديد من هذه القصص باعتباره نفس الإله أو يهوه التراث اللاهوتى الذى يستعين بهذه القصص لأغراض محددة . فأدوار يهوه في التكوين تتفاوت حسب القصص التى يظهر فيها ، ولو أن وظيفته فيها جميعاً هى أنه إله إسرائيل القديمة . وعلى الرغم من أن التكوين يقدم من حين لآخر إشارات إلى الفارق المهم بين إله قصصه ومفهوم الإله الذى يشير إليه الراوى ضمنًا ، فهناك تحول جذرى فى السرد المباشر لأسفار موسى الخمسة لابد أن ينتظر تجليات الخروج ٣ – ٦ . وقبل أن يحدث ذلك فإننا نتعامل مع أساطير الأقدمين .

٣ – يهوه الأب الروحى :

إن الآلهة من صنع البشر ، أما الإله الحق فهو مجهول . هذه العبارة المهمة هى لب لاهوت الكتاب المقدس . والنزعة التاريخية المتضمنة فى حركة لاهوت العهد القديم قبل نصف قرن تعد أقرب إلى الحداثة منها إلى التوراتية . فما يشارك إليه دومًا بتاريخ العهد القديم لا صلة له فى الحقيقة بكتابة التاريخ بأى معنى حديث . وأساس العهد القديم للغة اللاهوتية لتاريخ الخلاص ليس تاريخًا ، بل تراثاً . فهو لا يهتم بالماضى ولا بالمستقبل . فما هما إلا انعكاسين للواقع ، وبالتالى فهما لا شىء غير الواقع . وأصعب ما فى النوع من قراءة العهد القديم بهذه الصورة هو أنها تحاول أن تترجم منظوراً للواقع تقوم عليه موروثات العهد القديم إلى منظور حديث . وهى تسمح بتأمل الواقع ولكنها لا تسمح بتأمل ما كان حقيقياً فى نظر كـتّاب العهد القديم . وكانت « الموضة » عند علماء اللاهوت فيما مضى أن يجردوا عالم قصص العهد القديم من طابعه الأسطورى وكأن هناك نماذج حديقة موازية لها ومعروفة للجميع ويمكن لنا من خلالها أن نترجم أساطير العهد القديم إلى أسلوب فكرنا الحديث . وكان هذا الاتجاه يرتبط ارتباطاً وثيقاً يسعى الفكر البروتستانتى إلى المطابقة بين معتقدات الكتاب المقدس والمعتقدات الحديثة . فكانت هناك ثقة قوية فى إمكانية ترجمة إله العهد القديم – أو يسوع – إلى إله اليهود والمسيحيين الحالى دون خسارة أو تشوه كبير . وهذه الفرضية الجوهرية من جانب لاهوت العهد القديم (بل غطرسته فى رأينا) كانت تقوم على إيمان بأن رؤية القدماء للعامل غير وافية . وكانت فى الوقت نفسه تؤمن إيمانًا أعمى بأن هذا التصور الدينى من جانب العالم البدائى يمكن أن يصبح تصوراً للخلاص فى عالمنا .

كان التاريخ – وهو تصور فكرى لأحداث الماضى ومغزاها – يشكل حتى وقت قريب جزءاً جوهرياً وحتمياً من فكرنا ومن مفهومنا عن الواقع . فهو يشكل لب ضلالات التأويل الأرثوذكسى المحدث . إلا أن هذا التصور للواقع بعيد عن القالب الفكرى لتراث العهد القديم فأحداث التراث وعلى خلاف أحداث التاريخ لا شأن لها بالواقع نظراً لتفرد مغزاها . « فالواقع » بالنسبة للعهد القديم بعيد تمام البعد عن هذا العالم وأحداثه . أما « التاريخ » فهو خادع فى نظر أنصار التراث القديم ، شأنه شأن كل أحداث الحياة الإنسانية ؛ والعالم الذى نحيا فيه عالم عرَضى ؛ وأحداث الزمن يتم النظر إليها خلل زجاج مشوه . والواقع الحقيقى لا سبيل لمعرفته ، أو هو تجربة تتجاوز حدود البشر .

وللتراث أهميته التأويلية . فهو يساعد على الفهم ، واستحضاره يستثير الحقيقة . والواقع ليس جزءاً من هذا العالم التقليدى الذى هو عالم من صنع البشر . حتى آلهة التراث ليست حقيقية فى حد ذاتها . فما هى إلا مظاهر للإله . ويهوه هو الإله بالنسبة لإسرائيل . إنه عمانوئيل ، ولا أهمية له إلا بما يدل عليه .

من الأفضل ألا نفسر تراث العهد القديم كتاريخ ، بل كعلية متكررة ورمزية ، ونحن نستخدم كلمة علية aetiology عن عمد . فهو قصة عن الماضى تحاول – من خلال المجاز – أن تحاكى ما هو معروف . فقصص العهد القديم التى تدور حول إسرائيل الجاحدة والمشتتة وعن علاقتها بإلهها المنسى وخيانتها له ليست تاريخاً بالمعنى الذى نعرفه للكلمة . بل إن كلمة تاريخ لا وجود لها فى اللغة العبرية . وفى قصص العهد القديم العديدة وأناشيده المجمعة والتى دونت لتبث فى أذهان قرائها وعياً ذاتياً بأنهم البقية الناجية من إسرائيل ، نجد أن العهد القديم لا يخاطب ماضياً تاريخياً أو يحاول فهمه . وما يعرف « بتاريخ التثنية » مثلاً ، من يشوع إلى نهاية الملوك ، لا يقوم على أى جهد لتفسير دمار السامرة أو أورشليم بقصته عن إله يحمى الأمة حين تخلص له وينزل بها العقاب إذا ما تحولت إسرائيل أو يهوذا عن عبارة يهوه إلى عبادة منافسه بعَل كما يجرى الزعم . وليس هذا هو الغرض من سفرى الملوك . وهذا النوع من التأويل يخلط الحبكة والموتيفة القصصية بالتيمة والوظيفة ، وتخلط بين السبب والغرض والمغزى ، ومهما بلغت درجة سواد وبياض الشر والخير فى القضاة والملوك ، لا ينبغى الخلط بين السذاجة التى ينطوى عليها هذا الهزل وبين الغرض الذى يرمى إليه المؤلف .

وعلى الرغم من ارتباط معارضة يوشيا المأساوية الصريحة ليهوه وعبده الفرعون نخو بالتصوير المتعاطف للشعب فى حزنه عليه فى الإصحاح ٣٥ من سفر أخبار الأيام

الثاني ، فلا موت يوشيا ولا تصوير صلاحه في سفر الملوك يمثل انكساراً لمنة الخلاص . ولا يمثل ضياع يوشيا ضياعاً مأساوياً بأي معنى كلاسيكي للكلمة . ومهما بلغ ارتباط سفر المراثي على دمار أورشليم بقصة إرمياء[1] ويسبي الشعب من أورشليم ، فالتاريخ لا ينتهي بأحزان . فقد قضى يهوه بتدمير إسرائيل . وهو الآن يدمر يهوذا وأورشليم بهيكلها وملكها . ولم يدمر من يمكن أن يخرجوا من الدمار بخير . وهو لم يفعل ذلك لأن إسرائيل ويهوذا كانتا شريرتين ، بل باختياره وغضباً منه . وليس هذا « تاريخ خلاص » .

و « رؤية العهد القديم » لهذه القصة لا تنظر إلى عناية يهوه من منظور مكافأة الخير ومعاقبة الشر . فهذا هزل ينسب إلى واحد أو آخر من رفاق أيوب . فكان يوشيا من وجهة نظر سفر الملوك هو الملك الصالح يوشيا . وكان الملوك الآخرون جميعاً خائنين ليهوه . أما يوشيا فكان صالحاً ويستحق منه الإله . « ولم يكن قبله لك مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قوته حسب كل شريعة موسى وبعده لم يقم مثله » (الملوك الثاني ٢٣ : ٢٥) . إلا أن صلاح يوشيا لا يحدد محصلة القصة . والأهم من ذلك أن هذه ليست مشكلة في القصة . والقصة لا تظل معلقة بموت يوشيا . فقصة يوشيا تعد إيجازاً لمنظور سفر الملوك الثاني عن دور يهوه في التاريخ الإنساني . ويكتسب موت يوشيا سياقه في شكل وحي نبوي : « إني انزع يهوذا أيضاً من أمامي كما نزعت إسرائيل ، وأرفض هذه المدينة التي اخترتها أورشليم والبيت الذي قلت يكون اسمي فيه » (الملوك الثاني ٢٣ : ٢٧) ! وما السبب في ذلك ؟ إنه اختيار يهوه وغضبه . وليس هذا أيضاً « تاريخ خلاص » .

وعلى خلاف تنويعته التراثية في أخبار الأيام ، لا يقدم سفر الملوك الثاني يوشيا في صورة من يعارض الرب بمهاجمة القوات المصرية . والقصة في غاية الدقة : « صعد فرعون نحو ملك مصر على ملك أشور إلى نهر الفرات . فصعد الملك يوشيا للقائه فقتله في مجدو حين رآه » (الملوك الثاني ٢٣ : ٢٩) . وليس هذا « تاريخ خلاص » ولا أي تاريخ موجه إيديولوجياً أو ذي معنى . إلا أنه مع ذلك يعكس منظوراً عميقاً .

وليس الوعد والوفاء به أو الثواب والعقاب هما المجازان الأساسيان اللذان يقودان هذه التنويعات القصصية . فعلى خلاف يوشيا بأخبار الأيام ، نجد أن الحاكم العظيم في سفر الملوك ليس بطلاً إغريقياً كأوديب الذي يقع بين واقع عظمته والفرض الإلهي . وموت يوشيا في الملوك الثاني ليس كالموت في المأساة الكلاسيكية . فهو يعكس منظوراً

(١) قارن إرمياء ٤٤:١-١٤ بالملوك الثاني ٢٥:٢٢-٢٤

توراتياً فريداً للصلاح الإنساني وتدميره دون وجل . ويهوة سفر الملوك ليس إله الإعادة في إرمياء الذي نلقاه في سفر إرمياء ٣٣ : ١ - ٢٦ ، ولا هو إله أخبار الأيام المتعال الذي يشترك في الكثير من لاهوت إرمياء الأكثر إيجابية . وهو إله لا يبعد كثيراً عن يهوة سفر أيوب الرهيب . إنه نفس الإله لم يفهمه اللا أدريان الكبيران مؤلفاً سفري الجامعة ويونان . إنه إله قصص شاؤول وإله قصص الطوفان في سفر التكوين ؛ وهو إله يقضي بخلاص إسرائيل ويدمارها في آن ؛ لا من باب العدل ولا من أجل العدل . فمصير الإنسان في ذلك العالم القصصي ليست له أهمية أمام المشيئة الإلهية .

وخاتمة سفري الملوك بتأكيدها المجدد على تعسف يهوه تعطل أي إحساس بعالم يسوده العدل ويقوم على الأخلاق كعالم إرمياء وأخبار الأيام . وتتعرض فوضى يهوة الأخلاقية للسخرية في مقارنة القصة بالرحمة الإنسانية بيهوياكين الأسير .

وفي الموروثات المجمعة في سفر القضاة نجد تكثيفاً متواضعاً لتيمة التذمر في قصص التيه . فترى الموتيفة السائدة في القضاة أن بني إسرائيل لم يكونوا أبرياء كما صورتهم سلسلة قصص التيه : « فعل بنو إسرائيل الشر في عيني الرب » (القضاة ٢ : ١١ ؛ ٣ : ٧ ؛ ٤ : ١ ؛ ٦ : ١ ؛ ١٣ : ١) . إلا أن التحول الإيديولوجي طفيف . وتظل الموتيفة السائدة المتكررة هي إسرائيل المنغمسة في المعاصي تحت رعاية يهوه . ومرة أخرى تكون السيادة لمسألة الولاء . فليس سلوك بني إسرائيل هو الذي يحدد المصير سواء أكان هناك حكم أم رحمة ، بل رد فعل يهوة . ويندول القضاة ١ - ١٦ لا يتأرجح بين براءة إسرائيل وجرمها بينما يؤدي يهوه دور قاضٍ . بل أبعد ما يكون عن ذلك . إنها مشكلة التنزيه كما يود أيوب أن يعرضها ، ومع ذلك فإنَّ كلاً من مؤلفي القضاة وأيوب الضمنيين يسعيان إلى التعبير عن حقيقة لا تعتمد على تصورات البشر ، بل على التصور الإلهي المنزه عن الإله . وكان لابد لهما أن يختتما سفريهما بموتيفة عدم المعرفة .

إنها مسألة صعبة يعرضها سفر القضاة ولكن بنجاح كبير في رأينا . وترتبط الدائرة الأولية من الحكايات بأول سفري صموئيل بتضمين قصتين قاتمتين في القضاة ١٧ - ٢١ . وهما قصة ميخا وسرقة الدانيين لغلامه اللاوي ، وقصة اللاوي واغتصاب سبط بنيامين لحظيته . وقد وضعت هاتان القصتان موضوعياً ضمن منظور سفري صموئيل الأول والثاني . وبالاستعانة بموتيفة سائدة متكررة وضعت القصتان في تضاد مع فكرة ضمنية عن المُلك : « وفي تلك الأيام لم يكن ملك في إسرائيل . كان كل واحد يعمل ما يَحسُن في عينيه » .(القضاة ١٧ : ٦ ؛ ١٨ : ١ ؛ ١٩ : ١) . وهو ما

يسمح للقضاة ببذل وعد تمهيدى بموضوع المُلك كنهاية لفوضى القضاة (القضاة ٢١ : ٢٥) . والتضاد قائم بين « أيام القضاة » هذه وأدوار « كل واحد» فى مركز هذه القصص الثلاث القائمة التى يختتم بها سفر القضاة وما هو « حق » تمهيداً لقصص الملك بأسفار صموئيل والملوك . والمجاز الأساسى لهذا العرف هو « الصلاح » ، ولكن هذا الصلاح ليس العدل ولا الاستقامة الأخلاقية ولا أى شيء مما يعرفه الإنسان . وما يتفق و « الصلاح » هو ما يعد حقًا فى عينى الرب . والتضاد ليس بين الظلم والعدل ، بل بين منظور بشرى ومنظور إلهى . وهذه هى التيمة المحورية للمأساة فى العهد القديم وليست الفضيلة .

وتجد خاتمة سفر القضاة صداها فى القصة الافتتاحية لسفر صموئيل الأول . فبعد نمط القصة التراثية التى تدور حول مولد مخلِّص ، يقدم صموئيل الأول ٢ : ١٢ أبناء عالى كبشر « لم يعرفوا الرب » . وتضاد الصبى صموئيل مع بنى عالى يوجد السياق لدور صموئيل كمخلص « كبر عند الرب » (صموئيل الأول ٢ : ٢١) . ويعظ عالى بنيه . والمسألة لا تتعلق بالعدالة البشرية وكيفية تعامل بنيه مع مخدوميهم . فهى تقوم على استهانة بنى عالى بيهوة (٢ : ١٧ – ٢٥) . وإيديولوجيا الحكاية نجدها فى الفقرة ٢٥ التى تشير إلى التيمات المحورية لسفر أيوب . وتتميز القصة بمناقشتها التى تساير أدب الحكمة . وهناك حكمة تقدم للقارىء الضمنى ، وهى الدرس الأخلاقى للقصة والمبدأ الذى يصوره بنو لاوى ويحدد مصير شاؤول قصصيًا . فإذا اقترف إنسان جرائم فى حق إنسان آخر ، فهناك أمل فى تدخل الرب ، ولكن إذا كان الجرم فى حق الرب فلا شىء يجدى . وتنتظر خطبة عالى صداها وعكسها الساخر فى أعمال داود لشاؤول والتى تطالعنا فى صموئيل الأول ٢٦ : ١٨ – ٢٠ . فلو كان الرب هو الذى أرسل شاؤول ضد داود ، فالمشكلة يمكن حلها بقربان . أما إذا كان البشر هم الذين ألبو شاؤول على داود ، فإنهم يدفعون داود بعيداً عن الولاء ليهوة . وهاتان مسألتان تتعلقان بالولاء لا بالعدل . وإيديولوجيا القصتين ثابتة ، وهى أن حكم يهوة هو الحكم المطلق الذى يتم به الحكم على كل مساعى البشر . أما خطأ عالى فهو خطأ بشرى – وهو بنوه – ولا سبيل لمعالجته بقربان .

تبدأ السلسلة القصصية بسلاسة فى الإصحاح الثالث . ويعد عالى بمثابة يهوه لصموئيل . فينادى صموئيل عالى فى الليل فيجيبه كما يجيب الخادم سيده : «ها أنذا». ويدرك عالى فى هوانه أن يهوه هو الذى ينادى صموئيل . وبوصف مبسط ليهوه وفى تضاد يرجع صدى القضاة ١٧ – ٢١ ، يقدم عالى عرضًا لصلاة داود فى

صموئيل الثاني ١٥ : ٢٦ التي تعد محورية بالنسبة لهذه القصة . فيعبر عن الحقيقة المحورية اللاهوت القصة الأكبر : « هو الرب ما يَحسُنُ في عينيه يعملُ » (٣ : ١٨) . و«الأيام » في القضاة ١٧ – ٢١ كانت أيام فوضى عاش الناس فيها وكأنهم يهوه ؛ وهي حياة تتناقض مع « الصلاح » بالمعنى التوراتي . فلم يكن عصر القضاة مثاليًا ، بل كان عصر ظلمة وشرور ، ولم يكن لإسرائيل فيها ملك ولا مسيح ينفذ ما يراه يهوه خيرًا .

والسيد المستقل الذي يعمل ما يعد صوابًا في نظره هو معنى المُلك في العالم السامي الغربي . فالسياسية في هذا العالم هي سياسة السيادة لا الملك . فمعنى أن تكون ملكا هو أن تكون سيد نفسك . وبموازاة هذه الرؤية المتأصلة في فكر الساميين الغربيين نجد فكره أن الملك خادم للرب الذي هو السيد الوحيد . والحياة بدون ملك – كما حدث في « عصر القضاة » – هي حياة فوضى وعبث . والصلاح هو التأكيد على سيادة يهوة ، وهو ما تجعله القصة السمة الحقيقية لملك إسرائيل ومغزاه . فالتراث لا يعرف الديقمراطية أو معارضة الحاكم .

هذه النظرة إلى يهوة سائدة في السرد التوراتي كله . ولا حاجة للبحث عن زوايا التراث الغامضة لكي يجد جوهر هذا المجاز الإلهي . وقد ساعدت أفضل قصص التراث وأكثرها تأثيراً على ترسيخ هذا المفهوم عن الإله في إذهان الناس . ففي حلقة قصة يوسف بالإصحاح ٥٠ من سفر التكوين والتي سبق أن أشرنا إليها باقتضاب يطلب إخوة يوسف الصفح من أخيهم . فهم يخشون بطشه بعد أن فقدوا حماية أبيهم لهم . وحري برد يوسف في هذه القصة الدينية التوراتية أن يغير فكرتنا عن التقوى ! إذ يرفض يوسف اعتذار إخوته عن جرمهم . فهو غير ذي موضوع . ويقول لهم إن ما حدث حدث بمشيئة الرب ، لأنه إراد أن ينقذ شعوباً عديدة . فما فعله الإخوة – حتى جرائمهم ضد يوسف نفسه – لا أهمية لها في عيني الرب . ويوسف هو بطل هذه القصة ، لا لأنه كان بريئاً وتقياً – وهما صفتان لا سبيل لوصفه بهما إلا بتجاهل العديد من حلقات قصته – بل لأنه يؤدي دور عمانوئيل الذي ينفذ الرب مشيئته من خلاله والذي له حضور في هذا العالم .

ومرة أخرى وفي قصة الأوبئة في تراث سفر الخروج ، لا نجد صراعاً بين موسى خيرٌ وفرعون شرير أو بين إسرائيل بريئة ومصريين آثمين . وموسى ضعيف كمن جاء بعده من أنبياء كأشعياء ويونان ، وبنو إسرائيل دائماً منغمسون في الخطيئة وجاحدون. والمصريون مجرد متلقين للدمار ، والفرعون لا يزيد عن أداة لا حول لها بيد قدر ساخر . وتكمن قوة مجاز كهذا في تحرير يهوه للمقهورين والمستعبدين إلا أننا لا ينبغي أن نتجاهل الموتيفة الواضحة بأن يهوه خلق نفس هؤلاء المقهورين والمستعبدين من أجل صراعه مع الفرعون واختار يهوة المقهورين والمستعبدين لنفسه ، وبالتالي فالقهر والاستعباد هو قدرهم .

ولا تشتمل القصــة على قضايا تتعلق بالعـدالة الاجتماعية ولا تطالب بالاستقلال والحرية لمتلقيها ، بل تطالب بالولاء والخضوع .

ومن كبار أبطال هذا المفهوم عن الإله في قصص العهد القديم هو إبراهيم بالطبع . فإبراهيم هو صديق يهوه وهو النموذج البطولي للإيمان والصلاح . ونحن لا نشير هنا إلى أية حكاية إبراهيمية أصلية ، بل إلى الحكاية بتنويعها اليهودية تحديداً . فالحكاية الموجزة هي الامتحان الكبير الذي رأيناه في التكوين ٢٢ . ولغة هذه القصة بسيطة ، والمتلقون ليسوا عرضة للخطر في القصة . فقد تم ذلك « لامتحان إبراهيم » . أي أننا في قصة أيوب نتعامل مع قصة من قصص الحكمة . وفي حين تصل القصة إلى حل حبكتها بأضحية يهوه البديلة – الكبش – فإن هذا ليس هو المحور الدرامي للقصة . فالحبكة لا تعلل موت إسحق / إسرائيل تعليلاً جاداً مهما كان تلاعبها بموتيفة كهذه لأغراض تأويلية . وإبراهيم هو الذي يتحتم عليه أن يتعامل مع فداحة موت من يحب وليس المتلقين . وقصة الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين هي قصة فكرية صعبة ، ولا تكاد تقترب من الجوانب العاطفية والشخصية من امتحان كهذا . ولتيمة كهذه لابد من قراءة كير كيجارد[٢] أو أيوب فإبراهيم في قصته يمثل جانب الصلاح ، إلا أن له نطاق دلالي يؤكد على « الوعي والتأمل والحكمة » وهذا هو الامتحان . ويتجه انتباه المتلقين وتعاطفهم إلى إبراهيم الذي يؤدي هنا نفس دور الإله في سفر الملك الثاني بالنسبة لمتلقي التكوين . وهذا هو أبنه الوحيد الذي يضحي به في سبيل الصلاح .

وفي الطريق إلى أعلى الجبل ، يسأل إسحق إباه إبراهيم : « أين الكبش ؟ » لا يجذب انتباه القصة إلى نفسه وإلى براءته ، بل ليؤكد كمال فهم إبراهيم وحكمته : « الرب راع » . وهذا هو العبد الحقيقي لله بالمفهوم الإلهي . وشكل الامتحان لا شئ أما الولاء فهو كل شئ .

والإله في هذا العالم القصصي للعهد القديم هو إله رحمة وإله غضب ، لا إله عدل فيهوه هو الذي يقرر المصائر ، وهو الذي يجعل الأفئدة تقسو وهو الذي يدفع إلي التوبة كما في حالة نينوى يونان ومصر موسى . والناس ليسوا « أحراراً » وهذا العالم ليس « ديمقراطياً » إنه عالم مشياحوت (عائلات) وبيتيم (بيوت) ، عالم انتماءات وولاءات . وأن تكون يهودياً وواحداً من بناي يسرائيل معناه أن تلتزم بقسم على الولاء ليهوه كولائك لسيدك . و «صلاح» كهذا لا صلة له بالعدل ، بل بالفهم والحكمة . والمصير كما تقرره الآلهة لا يتعارض مع المسؤولية . بل هو موتيفة أساسية معروفة أيضا لأبطال التراث اليوناني المؤساويين . وتقبل المرء لقدره يؤدي إلي التوازن ؛ وهو

(٢) الإشارة هنا إلى شرح سورين كيركيجارد لهذه القصة Soren Kierkegaard Purity of Heart

أمر تشارك فيه الإلهة المصرية مَعَت و« السلام» و« الفضل » الضمنيان في «الصلاح» التوراتي . وفي كل من هذه المواريث تنسب هذه التجربة إلى المن الإلهي .

ولإدراك هذا المنظور لابد من مقارمة عملية نزع السمة الأسطورية التي روضت بها النزعة المدرسية المسيحية Scholasticism الوسيطة هذه المفاهيم في محاولتها لدمجها فيها وليس هذا « عدلاً » إلهيًا . فأخلاقيات العدل لا تتضمن المسؤولية وحسب ، بل تتضمن قدرة على تحديد المرء لمستقبله . وكلمة عبد هي المصطلح المحوري الذي يعبر عن التقوى في العالم السامي القديم كله حيث لم يكن للقانون كما نعرفه أي وجود .

وغياب التراث القانوني ليس أمراً عرضياً فكانت بنية السيادة في مجتمع الشام تحول دون تطور نظام بيروقراطي . والبيروقراطية الكامنة في نظم العدالة القانونية تقوض دعائم الاستبداد الذي يميز العالم السامي القديم .والتشريعات المسمارية المبكرة التي يمثلها نصب حامورابي الشهير تدخل ضمن الدعاية الملكية ولا شأن لها بالحكم بالقانون . فهي توكد على حق الملك في السيادة على الأرض ؛ ومشيئته هي التي تقيم النظام السليم وهذا هو معنى الاستبداد لا الحكم بمقتضى القانون . ويقدم هذا النصب الشهير الملك حامورابي في دوره كعبد للإله شَمَش الذي تدين بابل لسيادته وعدالته .

لاشك أن الموروثات التي جمعت في « سفر العهد » التوراتي (الخروج ٢١ : ٢ – ١١) وفيما يعرف « بقانون القداسة » بسفر اللاويين ١٧-٢٦ ، والمجموعات التراثية المتنوعة بسفر التثنية ١٢-٢٦ ومجموعات « الوصايا » العديدة بسفر الخروج ٢٠:٢-١٧ ، والتثنية ٥ : ٦ -٢١ وغيرها تنتمي إلى أحد أشكال تراث الحكمة الذي يصور الهيمنة الإلهية . وهي لم تكن قوانين تحكم قرارات أي بلاط أو قاض . وهي لا تعبر عن إرادة أي مجلس تشريعي للمحكومين . وهي بعيدة عن القانون لدرجة أنها لا تتعلق حتى بمصالح الملوك والدول فهي تنتمي برمتها إلي لغة مجازية قصصية ، وتدخل في نطاق أبراج الفلسفة العاجية .

والتوراة لا تدعى مطلقاً أنها شريعة . وتنتمي هذه الحرفية التشريعية إلى لغة النقاد بل إلى النقد الذاتي لليهودية الأولي والذي يعبر عنه من يدعي بولس . والوظيفة المجازية المتضمنة في موروثات العهد القديم والشرق الأدنى القديم عن السيادة الإلهية تسم مفهوم العدالة كله بالتقوى الدينية . ومبدأه الحاكم هو الخضوع لا العدل . والأساس العقائدي للغة كهذه يرتكز لا على توازن مثالي وعقلاني بين العدل والرحمة ، بل على إحساسي الثقة والولاء اللذين يحكمان العهود . كما يرتكز على مفاهيم الشرف الحاكمة للسلوك وعلى الحاجة إلى القبول الفردي . وهذه هي كل جوانب السيادة ، التعسفي منها والمتعمد . وهي تنبع من قرارات البشر والآلهة على السواء .

هناك صدى قصصى لجوانب الثبات على العهود فى هذا العالم ويقوم على السيادة يطالعنا فى التكوين ٢٧:١-٤٥ ، فى حكاية مباركة إسحق لبنيه وهو على فراش الموت وما أن صدرت البركة من إسحق إلى يعقوب - مهما كان مخدوعاً ومهما كان يعقوب غير أمين فى حصوله على « إعلان المصير » - فلا مجال للتراجع عنها . وهذا ليس عالم عقود يحكمه الإنصاف والعدل والمشاركة . ففى عالم الواقع ، يمكن الحديث عن مثل هذه القيم الفردية والعاطفية التى ترد في خطب إسحق فى سياق ما يعرف بـ أمرتا، وهى قيمة يتحتم على الفرد فيها أن يلتزم بكلمته . أما فى القصص . فنجد موتيفات كالمصير والقدر متاحة أمامنا . ولا ينبغى الاستهانة بقوة العاطفة فى القصص . ففى مجتمع يلتزم بعهود كهذه فإن أى عالم تشريعى يحكمه مبدأ العدل يبدو باهتاً أمامه .

ودور الملك فى تحقيق العدل بين رعاياه هو موتيفة قديمة قدم صورة الملك كراع لشعبه وهو أيضاً دور فردى . وصورة الملك العادل من حامورابى إلى سليمان هى صورة الملك المستنير الذى يستلهم الحكمة الإلهية . وكما أن تشريعات حامورابى لم تكن من صنعه هو ، بل هبطت عليه كهبة من شَمَش ؛ كذلك فإن دور سليمان كملك عادل يتخذ شكل القاضى الملهم القادر على إدراك الحقيقة الإلهية كما فى قصة الملوك الأول ٣ : ١٦ - ٢٨ والدعاية الذكية التي لا تخلو من وحشية فى قرار سليمان بشطر الصبى إلى نصفين تصور هذا العدل الملكى كعدل إلهى . ونحن نتجاهل وحشيتها ونعجب بما فيها من ذكاء . « ولما سمع جميع إسرائيل بالحكم الذى حكم به الملك خافوا الملك لأنهم رأوا حكمة الله فيه لإجراء الحكم » . وهذه هى النقطة الجوهرية ، أي العدل . وهى تظل فى التوراه فى حيزة المجاز ، فهى مسألة حيسد («منة» إلهية). وتأتى من السيادة الإلهية . فالعدل مختلق .

وكما أن عليه الحكمة هى إداة سليمان وعليه المزامير هى أداة داود فالشريعة تنتمى إلي موسى . وتعد فقرة الخروج ١٨: ١٣-٢٧ قصة جذور مهمة للشريعة فى تراث إسرائيل التوراتية .وينبغى أن ندرك أن موسى في هذه الحكاية لا يتصف بالحكمة . ودوره على النقيض من دور سليمان . والمهمة التى يأخذها موسى على عاتقه وهى الوساطة بين الرب وكل الشعب هي مهمة مستحيلة ومشكلة الحبكة هى صعوبة تفويض الأحكام الإلهية وهى كإحدى قصص موسى تتسم بالجرأة وتمس تيمة موسى باعتباره الوسيط الوحيد للتوراة من منظور بعد موسوى . ومن موقف القارئ الضمنى فإن حل يثرون ليس إلا مظهراً للحل . فهو علية للقضاة البشر أو الوزراء المعينين من قبل البلاط، حيث يتولون كل ما ليس له أهمية ، فيتفرغ موسى والرب لما هو حيوى وجوهرى بالنسبة لإدارة العدل الإلهى . إنه مثال رائع للانعكاس المزدوج ، وتنحل مشكلة حبكة

القصة ، أما مشكلة مرجعية القصة – وهي التي إجتذبت للقصة جمهورها – فتظل عالقة دون حل . ولب المشكلة هو نفس المجاز الأصلي الذي يشترك فيه سفر الخروج مع قصة سعي سليمان إلى الحكمة في الإصحاح الثالث من سفر الملوك الأول . وهو مجاز إسرائيل التوراتية في ظل سيادة يهوة ويتم إنكار العدل كعنصر معروف في التجربة البشرية والعدل هو مشيئة الرب . . . والرب هو الذي يعلم كنهها! .

إنه مشروع أدبي هائل ذلك الذي يأخذه العهد القديم على عاتقها . فالعقيدة الاستبدادية التي تغلب عليها السيادة في العهد القديم لا تخمد في هذه الموتيفة المتكررة ليهوة باعتباره السيد الأعلى . ونتمنى أن يتضح ذلك في مثالنا الثالث . فموتيفة الملك الظالم هي موتيفة شديدة التعقيد بالنسبة للنزعة التاريخية . ففي حين أدت الموتيفة السائدة لما يعرف بشاؤول الملك الطالح بالمؤرخين النقديين إلى تأمل أحد ملوك إسرائيل القديمة التاريخيين لتفسير الحفاظ على تراث شاؤول ذلك العالم الأدبي الذي يعزو إليه صموئيل الأول مهام بعيدة تمام البعد عن أي تدوين مفترض للتاريخ . فشاؤول ليس ملكاً طالحاً أو ظالماً . وحتى مولف أخبار الأيام لا يمكن وصفه بأنه معاد لشاؤول كما ترى التفاسير . ففي ذروة التناقض التراثي بين شخصية داود البطولية وشاؤول ، القاتل في الإصحاحين ٢٤ و٢٦ من سفر صموئيل الأول، لا يقدم داود على قتل شاؤول لأن الأخير هو مسيح يهوه . ويعبر شاؤول عن نفسه بحنو بالغ ، ويعترف بداود مكابن له (صموئيل الأول ١٦:٢٤) وصموئيل الأول (٢١:٢٦ ، ٢٥) وحبكة القصة لا تتجاهل اهتمام داود بسعي شاؤول إلى قتله . وتؤدي حركة الدفع المنطقية للقصة بداود إلي الشكوى من مشكلة مختلفة تماماً ، فمشكلة داود ليست في سعي شاؤول لقتله ، بل في إبعاد شاؤول له عن ولائه ليهوه (صموئيل الأول ٢٦ : ٢٠) . وهذه الجدلية هي التي تدفع بشاؤول إلى التوبة . وهي الجدلية الأثيرة إلى قلب مؤلفنا الضمني .

ومن الجوانب الكلاسيكية لقصة شاؤول عدم الاهتمام « بشاوول الملك الصالح » فحتي بطشه وكراهيته القاتلة لا يؤديان إلى رفضه . وهذه مشاعر إنسانية ندركها جميعاً وتعاطف خط القصة مع هذه المشاعر الثقيلة لا يقل عنه في أية مأساة يونانية . فكما في المآسي الكلاسيكية ، نجد أن أبشع أفعال شاؤول ناتجة عن قدره . فالقدر يغلبه وليس له في ذلك إلا أقل ذنب . وتحكمه في شرور قدره لا تزيد عن تحكم موسى في وفاته بالبرية في الأسفار الخمسة . صحيح أن المسؤولية تقع عليه ، ولكن القصة لا تبدي اهتماماً بذلك . والقصة في صموئيل ليست عن داود كملك صالح وشاؤول كملك طالح . بل عن إسرائيل والملك يهوه . هي ليست عن الماضي ؛ بل هوية الملك إسرائيل الحقيقي . وليس هناك إلا إجابة حقيقية واحدة ، وهذه الإجابة ليست ضد شاؤول ولا لصالح داود . فما هما سوى عبدين للرب أو مسيحية . أما الملك الحقيقي لاسرائيل فهو يهوه في هيكله .

تبدأ القصة بترجيع صدى موتيفة تذمر التيه ، فيطالب بنو إسرائيل من صموئيل الذي يشبه موسى بملك يخلفه . وهو طلب يوحي بالرفض : لا لصموئيل ، بل ليهوه (صموئيل الأول ٨ : ٧-٩) . وتتسم موتيفة الملك بمسحة من العصيان . فالشعب يضمر إنكار يهوه كملك حقيقي عليه ، ويطالب الآن بملك ، وتهب عاصفة من الرعد والمطر لتبين لنا ما ينطوى هذا المطلب من شر . وعلينا أن نتذكر أن يهوه كان قد قبل هذا الطلب من قبل وهو ما يجعل من يهوه إحدى شخصيات القصة وليس مؤلفها الضمني فإذا خشى بنو إسرائيل ومليكهم يهوه وعبدوه واستمعوا إليه ، فإن كل شئ سيسير على ما يرام . أما إن عصوا كلمة يهوه ، فإن يد يهوه ستنقلب عليهم وعلى آبائهم . وهنا يصبح مصير بنى إسرائيل المستقبلى هو الذى يحدد مصير ماضى التراث ! أما مصير الملك فهو الذى يحدد مصير شاؤول فى قصتنا . وزمن السرد هنا ليس طولياً ولا استطرادياً ، بل متكرراً ورمزياً .

– ولا نفاجأ حين ينطلق شاؤول فى إقدامه على فعل الخلاص كملك لإسرائيل في صموئيل الأول ١٣ للقضاء على الفلسطينيين . وتكمن الحبكة المحورية للقصة فى التضاد بين سذاجة شاؤول البريئة ومطالبة الإصحاح ١٢ لبنى إسرائيل وملكهم بالإصغاء لأمر يهوه . ويتم رفض شاؤول قبل أن يبدأ . ويتم إيجاز الدرس المستفاد من شاؤول فى عبارة واحدة : ملكه لن يدوم . فيهوه يبحث عن رجل يفعل ما يراه يهوة صواباً (صموئيل الأول ١٣:١٤) .

وتتكرر الموتيفة فى الانتصار على العماليق فى الإصحاح ١٥ والذى تشير إليه قصه شاؤول فى خاتمتها (٢٨ : ١٥-١٩) . ومع ذلك فإن شاؤول فى القصة نفسها فى صموئيل الأول ١٥ يهزم العماليق ويقضى تماماً على كل ما هو « محتقر ومهزول » (٩:١٥) . إذن فشاؤول وبصراحة تامة هو الملك الصالح والقائد العسكرى الصالح . فيعفو عن أجاج وعن خيار الغنم والماشية والعجول والحملان إلا أن يهوة لا يرضى بهذا السلوك الطيب . وفى غضبة يهوة ، تفرق القصة بين الدورين الملكين الثنائيين « الملك إسرائيل » و« عبد يهوه » وفى المشهد الختامى لهذه الحلقة حيث يقول شاؤول المسكين البرئ لصموئيل : « مبارك أنت للرب . قد أقمت كلام الرب » (١٣:١٥) ، دون أن يدرى أنه مهمل .

إن صموئيل والقصة لا يبديان عطفاً على انتصار شاؤول . فيتوقف شاؤول حين يطلب صموئيل أن يعرف : « ما تكلم به الرب إلى » (١٥-١٦) وهذه القصة المأساوية ليست عن أية غطرسة من جانب شاؤول . بل هى عن غطرسة الإنسانية التى يمثلها شاؤول . ومع ذلك فالهوان والخير اللذان تمثلهما شخصية شاؤول لا يسمحان له

بإدراك مصيره . وحتى عندما يقول صموئيل لشاؤول إنه « لم يسمع لصوت الرب » ، وعمل « الشر في عيني الرب » (فقرة ١٩) ، فإن شاؤول لا يأخذ الأمر بهذا المعنى ؛ فقد قضى على العماليق قضاء مبرماً لما فيه خير الشعب . ويتقرب شاؤول ليهوه بنية حسنة . ويدان شاؤول مرة أخرى ، وتتحول القصة إلى نهايتها المخيفة والمهينة . فيطلب شاؤول الغفران حتى يتسنى له أن يسجد ليهوه . ويتم رفض الطلبين الأولين (الفقرات ٢٥-٢٩) وينتزع الملك من شاؤول لأن يهوه «ليس إنساناً ليندم» (الفقرة ٣٠) . أما شاؤول فهو بشر ويندم ويقر بخطيئته. فيقلع عن طلبه الصفح لا لشئ إلا لكى يسجد ليهوه . فيعود صموئيل أدراجه حتى يسجد شاؤول . وتنتهى القصة : « فقطع صموئيل أجاج أمام الرب فى الجلجال » . ولا شك أن نبذ شاؤول لا يرجع لخطأ اقترفه أو لأى خلل شخصى ، بل لأنه فعل ما ظن أن صواب بينما هو شر فى عينى يهوه ! وقيمة هذه القصص هى أن الخير والشر لا شأن لهما بمفهومى العدل والصواب الإنسانيين والولاء والطاعة جوهريان بالنسبة لهذا المفهوم عن إله شخصى . والخطيئة تتلخص فى الردة والخيانة . والإيمان الحق هو الخضوع والطاعة العمياء للمشيئة الإلهية .

وإذا كانت دراسات العهد القديم تستطيع إيضاح لاهوتها . فلابد أن نسمح بالحفاظ على اندماجه في كل من الماضى والنص . فهذا ليس لاهوتنا ، بل لاهوت العهد القديم . إنه لاهوت التراث وهو أساسي بالنسبة لهويتنا الذاتية الدينية ، وهو الذى صنع لغتنا وأوجد شخصية مجازاتنا . وفي حين أننا نعترف بالقيمة الكبرى لسمات هذه اللغة التي تشتمل على الجانب الشخصي باعتباره إلهياً ، فإن هذا لم يعد صحيحاً بالنسبة لنا . فهو ماضينا، وهو يلعب دوراً سلبياً فى لغتنا اللاهوتية اليوم . وتجارب القرن العشرين المزعجة مع مثل هذه القيم الدينية الفردية والمطلقة والتى هى جوهرية بالنسبة للاستبداد تجعلنا نتردد فى التأكيد على مفهوم كهذا عن الإله . ومواريث كهذه لها جانب مظلم لا يزال القرن العشرون يعطينا العديد من الأمثلة عليه .

ويلاحظ أن سفر أيوب يعد نصاً مهماً فى مناقشة موضوع العدل والعهد القديم . وقد يكون سفر أيوب نصاً له خطورته على اللاهوت . فالنص يطرح تساؤلاً هو : لماذا يعاني الأبرياء ؟ وهذا التساؤل وحده يجعل منه نصاً شديد الحداثة . وهو أيضاً يطرح تساؤلاً عن العدل نفسه ، ولا شئ أكثر حداثة من طرح سؤال كهذا حالياً . ففى عالمنا الراهن باحتياجه إلى العدل إن شئنا النجاة من المطلقية الكامنة فى الدولة الحديثة ، يجيب سفر أيوب عن تساؤلات تتعلق بالعدل بصورة غير مرضية ، خاصة بقراءته قراءة سطحية .

وأروع سطور هذا السفر الملئ بالسطور البليغة فى رأينا هو الذى يخاطب امرأة أيوب وهى ربما كانت البطلة الحقيقية الوحيدة التى تنادى بالمساواة بين الجنسين فى العهد

القديم . فهى لا تتسم بالغطرسة التى تميز رفاق أيوب ، ولا تبدى ميلاً لأفكار زوجها . ومن منظور العدل ، ليس أمام أيوب سوى فرصة واحدة لبلوغ الكمال ، وهى الفرصة التى يراهن الشيطان عليها والتى تنصحه بها امرأته : « بارك الله ومت » (أيوب ٢:٨) وفى قصة أيوب ، لا يختار أيوب حقيقته هو ، بل حقيقة الغيرية الإنسانية . وفضيلته تكمن تحديداً فى عدم لعن الإله . وهو يرى أن قيمة صلاح الإله أكبر كثيراً من العدل . ويهوه هو الذى يفوز بالرهان ، بينما يبوء الشيطان بالخسران بعد أن راهن على كمال أيوب كإنسان . ويثبت أيوب أنه العبد الكامل فى قبوله لكل ما يصيبه به الرب من تعاسة .

لا شك أن هذا من أسباب حب التعساء لهذه القصيدة الرائعة . فهى تعين المرء على الاستسلام للمعاناة ، وتسمح للمرء بالتعبير عن كل ما تؤدى إليه معاناة الظلم من سخط ولا تسمح به الأخلاق . ومع ذلك فكل الغنى الذى يتميز به تياه الشعر المتدفق عند أيوب لا يخفى خاتمة غير مرضية . فأيوب لا يسمع رد يهوه عليه . وعندما يستجيب يهوه لضحية الثناء عليه ، فإن صوت بلاغته يُسكت أيوب . فيتراجع أيوب إلى حالة متردية من الهوان « بسمع الأذن قد سمعتُ عنك ، والآن رأتك عينى . لذلك أرفض وأندم فى التراب والرماد » (أيوب ٤٢: ٥-٦)

وتبرير أيوب إن شئنا أن نسميه تبريراً يكمن فى اعترافه بأنه لم يكن يدرك كنه من يتعامل معه . ويظاهر قصة كهذا ، قد يتمنى القارئ الحديث العودة إلى حديث امرأة أيوب : « بارك الله ومت » . وقد يُغفر للمرء تمنيه أن يكون الفوز بهذا الرهان من نصيب الشيطان والثمن الذى يدفعه القارئ لتعاطفه مع بطل السفر في معاناته يلقى بظلال من الشك على العمل كله . فهو يتطلب تأملاً غير متعمد فى السفر . وينفجر سفر أيوب فى ضحك تفكيكى يسرى بين السطور بأن زويعة أيوب ترجع صدى تقوى رفاق أيوب ! فهل تعد هذه الرسالة مفهوماً صادقاً عن الأله فى عالمنا ؟ إذن فما هى رسالة عفريت الزويعة عن الأله ؟ هل هى الحقيقة ؟ أو الهزل ؟

٤ - كيف أصبح يهوه هو الإله

يمكن وصف تجليتى الإصحاحين ٣ و ٦ من سفر الخروج بأنهما قلب أسفار موسى الخمسة فهما فى لب سعى التراث للتعبير عن معنى المتعال ككيان له حضور فى هذا العالم ، وهو الموضوع الوحيد الذى يسود التوراه . كما تقع هاتان الفقرتان في مركز الجدل التاريخى النقدى الدائر منذ قرن وحتى الآن حول تأليف أسفار موسى الخمسة. ومما يؤسف له أن مشكلاتنا لا تحل برفض النقد السابق . فالشكل النهائي للنص والذى كان محورياً بالنسبة للنقد الأدبى الأحدث لا سبيل إلى اختراقه كقصة . وقد

يسارع المرء بعرض المصاعب التي تنطوى عليها بعض الترجمات والصياغات ، إلا أننا لا نجد في العبرية أية قصة على الإطلاق . ونداء موسى من الخروج ٣:١-٧: ١ يفتقر إلى الترابط المنطقى وإلى المعنى مما يطرح تساؤلاً عما إذا كان المعنى القصصى مقصود في هذا النص . والتساؤل عن سبب تأليف النص هو تساؤل ينبغي أن تكون له أسبقية على التساؤلات المتعلقة بالسرد القصصى .

والمشكلات تبدأ بالشخوص الإلهية فى القصة . ففي الخروج ٣ ، نجد أنفسنا مع موسى فوق جبل إلوهيم حيث يتبدى له رسول من عند يهوه . وفى الفقرة التالية ، يشار إلى هذه الشخصية الإلهية في قصتنا باعتبار أنها يهوه والوهيم فى آن . والغريب أن هذا ليس موقفاً فريداً فى قصص التوراة فى أسفار موسى الخمسة . فهو يذكرنا « برسول الرب » فى صورة سحابة فى الخروج ١٤ تبدو فى صباح اليوم التالى وبعد خمس فقرات (الفقرة ٢٤) وكأنها يهوه نفسه في عمود النار والسحاب . وننقل الحيرة فى الفقرات ، ٢-٣ من الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج . ففى ختام ما يسمى بشريعة العهد ، نجد إلهاً يتحدث بضمير المتكلم « الرب إلهك » يعد بإرسال رسوله لحراسة بنى إسرائيل وتوفير الحماية كأب روحى . وهذا الرسول المستقبلى يرتبط بالمتحدث الإلهى بصورة واضحة . وهذا مفيد لنا ، ففي الخروج ٣ هناك ارتباط مماثل حيث نجد أن « رسول يهوه » أو « رسول الرب » أو يهوه افتتاح التجليات يرتبط بإله أبى موسى ويمختلف آلهة إبراهيم وإسحق ويعقوب . كما أن « يهوه إلهكم » فى الخروج ٢٣:٢٥ قد يكون بمثابة تنويعة مهمة على حيازة المرء لآلهته الخاصة ، وهو ما تقوم عليه تفرقة النص بين الاسم وإلوهيم والاسم يهوه .

وتدفعنا الإشارة إلى الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب فى سفر الخروج ٣ إلي الاهتمام بقصص الآباء فى التكوين ١٦ و ٢١ حيث نجد بعضاً من نفس أنماط القصص . ففى التكوين ١٦ نجد أن « رسول يهوه » المنقذ مرادف ليهوه ، بل أيضاً لما يعرف باسم « إله الرؤية » فى تعليل التسمية الختامى ، والذى تصفه هاجر بدوره بأنه « الرب » .

ومهما كان فهمنا ومهما كانت الحلول التي قد نقترحها لتنوع الأبطال الإلهيين فى قصص أسفار موسى الخمسة الأولى هذه ، فإن ثبات أنماط استخدام أسمائها يمنعنا من الانتقاص من قيمة هذا التنوع أو اعتباره أمراً عارضاً . كما أن المشكلة لا تحل بتحديد شخصيات إلهية مختلفة لمصادر قصصية مختلفة . والغريب فى أوجه التشابه بين سفرى التكوين والخروج وقصص التجلى بسفر الخروج ٣ و ٦ أن حلقات القصة التى نجد فيها الأسماء الإلهية تتميز بدرجة من الترابط المنطقى فى حبكاتها أكبر مما تسمح به تركيبة مختلطة من المصادر المستقلة .

وإدراج هذه القصص الأخرى التي وردت في التكوين والخروج ضمن النسيج الأدبي التأويلي للخروج ٣ و ٦ يمكن نقده أيضاً على أسس موضوعية . فهذه الشخصيات الإلهية المتعددة متشابهة فيما بينها وتعامل بصورة متشابهة ، بل أن كل هذه القصص تقدم في قلب سردها موتيفة حبكة مشتركة ، وهي موتيفة تسمية إله أو آخر من آلهة التراث بأسم الرب . وسواء أكان هذا الإلهي التراثي إلهاً للماضي التاريخي لفلسطين كيهوه أم لا ، وسواء أكان مجرد إله ورد في القصة كإيل رئي أو ربما إيل شداي ، فهذا أمر غير ذي صلة . وينبغي أن نركز جهدنا على فهم مقاصد واضعي التراث . ومع ذلك فإن الفروق الدقيقة في هذه التسميات له دور مهم . فهي تميز كل قصة بمنظور فريد ومفاجئ .

والتصور الأساسي عن الإله وراء التأليف المتداخل لهذه النصوص هو التصور التوحيدي الداخلي للروح الألهية . وهذا هو إلوهي شامايم الذي يطالعنا في سفري أشعياء وعزرا وبصورة أقل مجازية في رسائل العصر الفارسي من مستعمرة فيلة العسكرية . وتنوع الآلهة وأسماء الآلهة الموجودة في هذا العالم وتنوع الآلهة الموجودة في التراث والتي تبدو متميزة عن بعضها البعض وتختلف باختلاف الجغرافيا والعرف واللغة والفردية التي تميز التجربة الإنسانية ، كلها يمكن إدراكها . وكلها تشير إلى الإله الأقدس . وقوة الروح هذه والتي تعبر عن تجارب سمو الحياة كيهوه بسفري أيوب ويونان لها جوهر كامن وراء التصور البشري وواقع يتجاوز حدود الإدراك الإنساني . ومن منظور العالم الفارسي المتأخر أو الهيليني المبكر ، فإن نصوصنا تقرأ بطريقة تختلف عن الطريقة التي ألفنا قراءتها بها .

وهناك نقطة مهمة أخرى وهي الاستخدام المعقد والغريب لضمائر الملكية التي تربط بين مختلف أبطال قصص الخروج . والغرض الموضوعي والعقائدي لهذه الموتيفة السائدة واضح فالضمائر تربط التجليتين المتغيرتين للخروج ٣ والخروج ٦ في سرد مشترك . وأوضح صياغة لهذه الموتيفة نجدها في حديث إلوهيم في الخروج ٦ :٧ حيث لا تتسم بالتعقيد أو بالاقتحام ، بل هي مباشرة ومكملة « واتخذكم لي شعباً وأكون لكم إلها » . وهذه هي نفس حكاية الخروج التي يطابق فيها إلوهيم نفسه مع إيل شداي إله إبراهيم وإسحق ويعقوب في الماضي المنسي للمتلقين الضمنيين . وتختتم هذه الفقرة بالتأكيد على أن الأرض التي وعد بها هؤلاء الآباء ستصبح ملاكا لبني إسرائيل. وهنا تصبح ملكية اللغة توكيدية بانضمام المتلقين الضمنيين لإسرائيل الجديدة في اليهودية الأولى إلى القصص .

وتدخل قصة الخروج ٣ فى حوار فكري ضمنى مع الخروج ٦ حول تعريف التراث لإله إسرائيل القديمة الذي كان فى القدم إله إبراهيم وإسحق ويعقوب كمظاهرللإله نفسه . إلا أن إلوهيم فى هذه القصة لا يكتفي بالقول بأنه هو نفس إيل شداى الذى كان يعرفه الآباء . بل يقول إنه إله إبراهيم وإله أسحق وإلع يعقوب . والمرء الأولى التي يقدم فيها الإله نفسه في قصة موسى تأتى قبل هذه الفقرة مباشرة . ومن المهم أن ندرك أن قصة التجلى تبدأ بموسى قبل تقديمه . فيوصف بأنه يعمل راعياً لحساب حميه وهو كاهن من مدين يدعى يثرون . وموسى هذا ليس هو موسى ، بل مجرد تنويعة قريبة الشبه على موسى الذى كان قد تزوج ابنة الكاهن رعوئيل في الإصحاح ٢ . وعندما استدار موسى لينظر إلي العليقة المحترقة ، يقدم الإله نفسه بأنه إله أبى موسى – وهو أب مجهول الأسم وهناك جدلحول ما إذا كان أبا يثرون أو رعوئيل أو موسى . وهذا التقديم لإله أسرة موسى باعتباره إله الشريعة يفتح خط الحبكة المتعلق بهوية شخصيات القصة . ويبدأ خط الحبكة هذا فى الخروج ٣ : ١١ بسؤال من موسى : « من أنا حتى أذهب إلي فرعون وحتى أخرج بنى إسرائيل من مصر ؟ » ويستمر السؤال عن الهوية في السيطرة على أجزاء كبيرة من الإصحاحين ٤ و ٥ كموتيفة سائدة ، ويظل هذا التساؤل عالقاً دون إجابة حتى الخروج ٦ : ١٤-٢٦ حيث تقدم لنا سلاسل نسب لموسى وهارون .

ولوظيفة هذا المجاز وتلاعبه على سمات كيانات القصة ثلاثة جوانب . ففى خط حبكة القصة ، يضفى الشرعية على الإله وتقدمه . إلا أنه فى مرجعيته الفكرية يضفى الشرعية على آلهة قصص الآباء وآلهة أسلاف بنى إسرائيل بأعتبارها تعبر بصدق عن الإله المتعال وبالجمع بين هذه العناصر ، تؤدى القصة المهمة العاطفية التى تتمثل فى تقديم الإله بضمير الملكية . فالههم – إله شريعتهم المنسية – هو الرب نفسه !

ولم نعد ندهش للفقرة السابعة حيث يلتقط موتيفة شعب إسرائيل وتذمره من الاستعباد في الإصحاح الثانى ويشير إليه بعبارة « شعبى » ومهمة موسى هى إخراج شعب يهوه من مصر (الخروج ٣ : ١٠) فيؤمر بوصف هذا الإله المنقذ بأسم « إله أبائكم » فى الفقرتين ١٣و ١٥ فى هذه الحلقة من القصة حيث يسأل موسى إلهه عن اسمه فيعطى التورية على اسم يهوه، وفى هذه الفقرة ، لا ينبغى فهم التوكيد علي « إله أبائكم » والتى تشمل هذه الآلهة التراثية كإشارة إلى آلهة إبراهيم أو غيره من آباء التكوين . فهى كنص يشوع ٢٤ الذى يختلف تماماً من الناحية اللاهوتية تشير إلى آلهة السلف الأقدمين الآخرين فى التراث الأكبر . إلا أن تشريعات هذه الآلهة تتأكد فى سفر الخروج ولا ترفض هذا الخط القصصى الذى يشتمل على لغة معقدة كهذه عن

الإله هو الذى يقود النص وليست هذه مصادفة فى المصادر . فبعد توريه يهوه / أهيه فى الفقرة ١٤ (« أهيه الذى أهيه ») حيث يكون إلوهيم وموسى هما البطلان يأمر إلوهيم موسى فى تنويعه الفقرة ١٤ قائلاً : « تقول لبنى إسرائيل يهوه إله آبائكم إله إبراهيم ... أرسلنى إليكم». والتنويعة الثالثة على هذه الموتيفة الخاصة بالهوية والتى تطالعنا فى الفقرة ١٦ تربط المشهد مرة أخرى بأسى الإصحاح الثانى . كما تشير إلى الأرض قدر إسرائيل التى تنبأ بها الإصحاح ٢٣ ويهوه هو الذى يمثل الإله بالنسبة لهم . ومرة أخرى يزداد تعريف الذات تعقيداً فى الفقرة ١٨ . ففى امتداد هذه الموتيفة ، يقدم إلوهيم نفسه من منظور مصرى « الرب إله العبرانيين » ويعرف بأنه «إلهنا» . وهذا لا يربط بنى إسرائيل بالعبرانيين بقدر ما يربط « إلهنا » بإله يعرفه المصريون .

ويضع الإصحاح السادس من سفر الخروج هذه التيمة الخاصة بصلة بنى إسرائيل بالإله فى مرحلة وسط كما سبقت الإشارة . وهى تسود كذلك فى خاتمة الخروج ٢٣ حيث تتضح المعانى الضمنية فى التضاد بين آلهة أعداء إسرائيل الأسطوريين المشار إليهم بعبارة « إلههم» ويهوه الذى يشار إليه بعبارة « إلهكم» وتنتهى القصة ككل فى الخروج ٢٤: ٣-٨ بقبول الشعب عن طواعية للتعهد بالتبعية المتبادلة والطاعة . والحلقة كلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بثلاث تجليات متتالية ومتنوعة فوق الجبل : الخروج ١٩ : ٢-٦ (حيث يصعد موسى للرب ويتم إعلان بنى إسرائيل ملكية خاصة ليهوه) والخروج ٢ : ١-١٧ (الوصايا العشر) والخروج ٢٠:٢٢ ، ٢٣ : ١٩ (مجموعة طويلة ومتنوعة من الأمثال) . وترتبط هذه الفقرات معاً بالتلاعب على اللغة والمجازات الخاصة بالإله وتربط لغة إرسال الرسول فى حلقة الخروج ٢٣:٢٠-٣٣ بالسطور الختامية لمجموعة الأمثال . وبذلك ترتبط عبارة «وتعبدون الرب إلهكم » فى الفقرة ٢٥ بالفقرة ١٩ من حيث اللغة : « أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت الرب إلهك » .

وفى الخطبة الختامية من هذا التراث الأكبر ، وفى الخروج ٢٣ : ٢٠ -٣٣ ، نجد أن الرب الذى يقدم نفسه فى القصة بأسم يهوه إله أسرائيل يعد بإرسال رسول لهداية بنى إسرائيل ويكرر هذا الإله مفهوم التراث الأكبر عن الكوارث التاريخية التى نزلت بدولتى السامرة ويهوذا القديمتين المفقودتين ويحذر قائلاً : « احترز منه واسمع لصوته ولا تتمرد عليه ، لأنه لا يصفح عن ذنوبكم لأن أسمى فيه » . وتقوم المهمة النبوية الخاصة بإعلان الإدانة الأبدية لخيانة بنى إسرائيل أو تمردهم المستقبلى فى هذه القصة على حيازة الرسول لأسم الإله . وما هو إسم الإله ؟ كان موسى قد طرح هذا السؤال فى الإصحاح الثالث وحصل على إجابة عليه بتورية الصوت الرهيب فى الفقرة ١٤ : « أهية أشر أهية» (أنا من أنا) : هكذا تقول لبنى إسرائيل أهيه أرسلنى إليكم»

وهو ترجيع لصدى تعليل تورية الفقرة ١٢ : « إهيه عماخ » (أنا معك) التى ترجع صدى قول عمانويل « الرب معنا » والتى لها أهميتها في فهم أسم إلوهيم فى ختام الإصحاح ٢٣ . ورسول يهوه فى دور عمانوئيل سيكون مع بني إسرائيل . ومما يشار إليه أن قصة الأصحاح الثالث لا تحتاج إلى تفسير التورية ؛ فهى واضحة تماماً لمتلقيها . وتتقدم الفقرة ١٥ بالحبكة خطوة بالإجابة على السؤال بطريقة مختلفة : «يهوه . . . هذا اسمى إلى الأبد وهذا هو ذكرى إلى دور فدور » .

وبعبارة الفقرة ١٢ ، تتخذ معظم مشكلات ترتيب الإصحاحات ١-٢٣ من سفر الخروج مكانها الصحيح وتصبح مقروءة . وهناك تنويمه ثالثة على هذه الموتيفة في الخروج ١:٧ تعيد المسألة العقائدية المطروحة : « فقال الرب لموسى انظر ، أنا جعلتك إلها لفرعون ، وهارون أخوك يكون نبياً » وهارون هنا هو نبى على غرار يهوه كنبى للرب ! وقد يكون يهوه هو الرسول الحارس لدعائم الخروج ١٤ . وقد يكون أيضاً هو الرسول النبوى فى الخروج ٢٣ والذى يدافع عن بنى إسرائيل ويلعنهم .

والعبء الذى يمثله الخروج ٣ و ٦ ضمن السياق الأدبى للخروج ١-٢٣ هو تصوير يهوه الإله القديم لماضى فلسطين والقصص التى تدور حوله كتعبير عن الإله الحقيقى . فالقصة تتقبل آلهة السلف الأقدمين في تاريخ فلسطين وتراثها ، فهم من الناحية التاريخية صور من الإله الحق إلوهى شامايم « إله السماء » وكما أن بعل هو الإله بالنسبة للفينيقيين فإن يهوه هو الرب بالنسبة لبنى إسرائيل ؛ وهذا هو ما يستدل عليه من الخروج ٦:٧ : « واتخذكم لى شعباً وأكون لكم إلهاً » : « أنا الرب إلهكم» وهنا قد يسمع للخروج ١٩ مرة أخرى بحمل الوزن التأويلى لقصتنا بخطاب الرب لموسى بوصفه يهوه : « تكون لى خاصة من بين جميع الشعوب ، فإن لى كل الأرض » وهى فقرة نجد لها صدى إيضاحى فى سياق بعيد عنها فى التثنية ٨:٣٢ فى أنشودة موسى لجمع بنى أسرائيل : « حين قسمَ العلىّ للأمم ، حين فرق بنى أدم ، نصب تخوماً لشعوب حسب عدد بنى أسرائيل . إن قسم الرب هو شعبه . يعقوب حبل نصيبه » هذا الإله التراثى الخاص بماضي فلسطين القديم يهوة يعاد تأويله وإحيائه بوصفه الرسول الإلهى ونبى بنى إسرائيل من خلال تشريعات أسفار موسى الخمسة (التكوين ١٧ ، الخروج ٣-٦ ، الخروج ٢٣:٢٠ وما بعدها ، التثنية ٨:٣٢) . أى أن يهوه هو عمانوئيل : « أهيه عماخ » . فهو مع بنى إسرائيل باعتباره الإله السماوى من خلال اسمه .

فى هذا النمط من التوحيد الداخلى ، ليس هناك سوى إله واحد لبنى إسرائيل ، هو إله السماء . وما آلهة الأمم وآلهة التراث إلا أعراف بشرية . إنها مظاهر وصور وأصوات نبوية تدل على الروح الكونية الواحدة الكامنة فى محور الكون وفوق مستوى الإدراك .

الفصل الثالث عشر

العالم اللاهوتى للعهد القديم

٢: أساطير أبناء الرب

١. ميلاد ابن الإله كموتيفة حبكة تراثية

إن استخدام الأسطورة فى العهد القديم يحتاج إلى كتاب كامل لمناقشته. أما هنا فلا نهدف إلا إلى تناول إحدى الشخصيات الأسطورية التى تطالعنا فى كل موضع فى العهد القديم. ففى هذا العالم القصصى تطالعنا سلسلة من الشخصيات المتفاعلة تشكل فى مجموعها نطاقًا عريضًا من المخلوقات العجيبة. والحقيقة أنه يمكن وصف العهد القديم، خاصة تلك السلسلة القصصية الطويلة التى تمتد من بداية قصة الخلق بسفر التكوين حتى سقوط أورشليم فى ختام سفر الملوك الثانى، بأنه سلسلة أبطال من هذا النوع. وهم يمثلون مجموعة متنوعة عجيبة من أشباه الآلهة والشخصيات الخارقة والغريبة فى تيمة متكررة للحضور الإلهى فى عالم البشر. وهم جميعًا يشاركون فى التنافر المأساوى للاتحاد بين البشرى والإلهى. فعالم تاريخ العهد القديم هو عالم أسطورى فى مجمله.

فى هذا العالم التوراتى نجد أبطالاً تسمى القبائل بأسمائهم ومؤسسين وآباء للمدن والدول، ونجد صناعًا موهوبين وبناة لعمائر جميلة وحكماء مهمومين بفهم الحكمة الإلهية، ونجد العرافين والأنبياء ومن يحيطون بمشيئة الإله ويتحدثون بلسانه، ونجد القضاة والمحاربين ومنقذى بنى إسرائيل من أعدائهم، ونجد الملوك وخدام الرب ممن ينفذون مشيئته على الأرض، ونجد ممثلى الشعب أمام محكمة الرب ونجد أبناء الرب ممن لهم نصيب من الجوهر الإلهى، ونجد الملائكة والرسل الإلهيين الأسطوريين الذين يشكلون حلقة وصل بين الإله وعالم البشر، وأخيرًا نجد يهوه نفسه إله فلسطين القديم وهو اسم الرب ويمثل بنى إسرائيل الأقدمين، وهو الرب فى معظم قصص العهد

القديم. وهذه الشخصيات جميعًا تحددها تيمة القدر وحاجة البشر إلى تقبل هذا التعبير عن المشيئة الإلهية. ومهمة الرب في عالم البشر هي تقرير مصير البشر وتحديد تاريخهم. وإن تقبلوه فمصيرهم الفضل والرحمات. وتقوم القصص على موتيفات الإيمان والولاء للسيد الإلهي. وتقبل الإنسان لقدره هو عين الحكمة والصلاح. وفي قصص العهد القديم حيث نجد الرب يحدد القدر وترفضه البشرية تقوم لعبة التكرار على توازن متغير بين البشر والوسطاء الإلهيين. وتتحرك الشخصيات المحورية في قصص العهد القديم في موتيفة «عمانوئيلية» متكررة تصور لنا كيف أن الرب حاضر معنا. وتتطور القصص في التضاد بين إله بعيد وغائب ولا مبال وإله قريب وحاضر دومًا وشديد الحنو. ويمثل دور الإله في حياة البشر مسألة يتضارب حولها التراث التوراتي. فالرب مع بني إسرائيل في الخير، ولكنه موجود أيضًا للشر. وهو حاضر دائمًا لحماية إسرائيل وخلاصها، وهو حاضر أيضًا لتدميرها ولعنها.

وفي هذا الفصل، وقع اختيارنا على موتيفة «ميلاد ابن للإله» لأنها تلعب دورًا حيويًا في لاهوت العهد القديم، وهو دور استمر في الموروثات اللاحقة. ودور موتيفة «ابن الإله» هذه له دلالة واضحة ومحددة في قصصنا. وهي دلالة مترابطة منطقيًا في مظاهرها، وهو ما يعزى في جزء منه إلى وجود عالم قصصي مشترك للآلهة في كل أنحاء العالم السامي، وهو مألوف لنا في العهد القديم. فنشيد موسى في الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية مثلاً يدعو مستمعيه للعودة إلى أساطير الماضي القديمة:

> «اذكر أيام القدم وتأملوا سني دَور فدور. اسأل أباك فيخبرك وشيوخك فيقولوا لك. حين قسَم العليّ للأمم، حين فرّق بني آدم نصب تخومًا لشعوب حسب عدد أبناء الرب. إن قِسم الرب هو شعبه؛ يعقوب حبل نصيبه» (التثنية ٣٢: ٧-٨)

لدينا هنا صورة للإله يدعى فيها «إيل العليّ» بحاشيته من الرسل كل منهم يمثل إلهًا أعطى إحدى الأمم على الأرض «يرثها» لنفسه. واختيار يهوه لإسرائيل يؤدي إلى علية لإسرائيل التي تعرف بشعب يهوه، وهو أمر جوهري بالنسبة للاهوت أسفار موسى الخمسة. والنص العبري لعبارة «رسل الرب» لم يعد له وجود، وترجمناها عن النسخة اليونانية من العهد القديم. وهي تناسب مجازات قصص البرية تمامًا. إلا أن بعض الباحثين يفضلون ترجمة العبارة بمعنى «حسب عدد أبناء الإله» لأن المشهد يشبه مشاهد بلاط إلهي للرب وأبنائه تطالعنا في مواضع أخرى من العهد القديم. وتظهر موتيفة «أبناء الرب» من حين لآخر في المزامير في ارتباط وثيق بشخصية المسيح.

ففي القصة التي تضم أنغام أيوب مثلاً، نجد صورة لبلاط يهوه (أيوب ١-٢). وفي هذه القصة، يجمع يهوه كل أبناء الرب. وحين يلتقون، يتحدثون عما يحدث على الأرض. وينتقل بعض الآلهة بين السماء والأرض ويتحدثون إلى الآلهة الآخرين عن رحلاتهم وتجاربهم. ومن بين أبناء الرب المجتمعين في مجلس الآلهة من يكنى بالشيطان. ويتخذ الشيطان دور اسمه في قصص أيوب كمدعٍ، وهو دور مناسب ضمن المجازات العديدة لقاعة المحاكمة في أناشيد أيوب. فيؤدي الشيطان دور المدعي الإلهي و «المدافع عن الشيطان» في المحكمة السماوية.

وهناك عدة أناشيد وأحكام، خاصة في سفري المزامير وحزقيال، تضم مشهداً في محكمة إلهية أو مجلس إلهي مماثل تجتمع فيه الآلهة. فيتحدث المزمور الثاني مثلاً عن يهوه وهو جالس على العرش في جنته ويسخر من ملوك الأمم على الأرض. كما يتحدث عن ابن يهوه الذي نصبه يهوه ملكا «على جبله المقدس» في إشارة واضحة إلى شخصية أسطورية – مسيح يهوه – تحكم من أورشليم سماوية وتحاكم العالم. وهناك صورة مشابهة تماماً في المزمور ١١٠ يوصف فيها ابن يهوه المسيحاني بأنه «سيد» المنشد – داود سماوي – و «راعيه» الذي يلده يهوه كندي يهب الحياة من رحم الفجر. وهذا المسيح والكاهن والملك الإلهي يدخل في معركة كونية ضد الملوك، ويحاكم الأمم من فوق عرشه السماوي. ويظهر الدور الكوني لهذه الحرب المسيحانية أيضاً في المزمور ٨، إلا أن اللون الأسطوري لا يبلغ في أي موضع آخر ما يبلغه من ثراء في المزمور ٨٩ القديم. ويطالعنا هذا المجاز الأسطوري مرة أخرى في الإصحاح الافتتاحي من سفر حزقيال وفي كل من رؤيا يوحنا ١٩-٢٠ وأبوكريفا أناشيد سليمان وفي أول أسفار إينوخ. وفي هذه الانفجارات الشعرية المجازية، نجد مفهوماً معقداً عن الإله.

٢. البشرية والإله

في سياق هذا المجاز في عالم العهد القديم القصصي، توضع الحكاية المختصرة التي تدور حول زواج أبناء الآلهة من «بنات آدم» في بداية الإصحاح السادس من سفر التكوين. وتيمة التزاوج بين الإلهي والبشري هي تيمة كلاسيكية في أساطير الإغريق والشرق الأدنى القديم على السواء. ودخول العهد القديم في هذا التراث مختصر ومبسط:

> «وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض ووُلد لهم بناتٌ أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهم حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما

اختاروا. فقال الرب لا يَدين روحي في الإنسان إلى الأبد. ازَيَغانه هو بشر وتكون أيامه مئة وعشرين سنة»

والنص يسمح بأن تحدث هذه الزيجات في كل مكان وفي أوقات كثيرة. كما يشار ضمنًا في هذه الرواية التي تتناول المغامرات العاطفية للآلهة إلى أن التعاون والمشاركة البشريين ليس لهما دور، فالحسناوات يؤخذن. وهو ما يتناقض مع نمط سفر يوبيل من هذه القصة. فسفر يوبيل يعتبر هذا الزواج غير المتكافئ خطيئة. وهذه الخطيئة في سفر يوبيل هي مبرر أخلاقي لقصة الطوفان والتي تخالف قصة التكوين في أنها تعد عقابًا إلهيًا مبررًا لهذه المغامرة العاطفية مع الآلهة.

وفي إعلان يهوه، يتخذ تناول التكوين لحكاية أبناء الرب منحى مختلفًا عن منحى سفر يوبيل. فالدور الذي يلعبه يهوه ليس دور قاضٍ وليس دور الإله الباطش كإله قصة الطوفان. وعلى خلاف التكوين، يقوم سفر يوبيل بدمج قصة الطوفان مع قصة التزاوج بين الآلهة والبشر. أما في التكوين فتأتي القصة قبل قصة طوفان ولكنها تظل مستقلة عنها. ويبدو أن التكوين على وعي بتراث الربط بين الحكايتين، ولكنه بدلاً من أن يوجد الصلة التعليمية الأوثق التي يوجدها سفر يوبيل، يكتفي بتجميع التراث. وبدلاً من قاضي الشؤم في سفر يوبيل، يتم تصوير يهوه كفيلسوف ومفسر ومراقب؛ ويصير هو القارئ الضمني للقصة. فهو لا يشارك في القصة، بل يقوم بتحليلها وتقويمها. والاتحاد بين الآلهة والبشر ليس شرًا ولا خطيئة. فنقرأ تعليقًا محايدًا للغاية عن الفارق الجوهري بين ما هو إلهي وما هو بشري، وحديث يهوه المقتضب ليس جزءًا من القصة. ومن الواضح أن القصة نفسها معروفة مسبقًا لدى القارئ. فلا يكلف التكوين نفسه عناء سرد التفاصيل. وما نتيجة هذا التزاوج الإلهي البشري؟ هل تحولت الإنسانية إلى الإلهية؟ «ليس تمامًا»، وهي إجابة شيقة للغاية. فأنفاس يهوه – هبة الحياة العجيبة – لا تظل معنا إلى الأبد؛ فلا نعيش إلا لمدة مئة وعشرين سنة. ويقال لنا إن التزاوج لا يمثل تهديدًا ليهوه. فقد ظل الناس كما هم في عيني الرب؛ ولما كانوا بشرًا ليس إلا، فهم زائلون ولا يوصمون بالشر أو الأذى، بل أسوأ من ذلك بكثير؛ فهم مملون.

وكلمات يهوه هي كلمات فيلسوف طُلب منه أن يصدر حكمه على حدث مشين، ألا وهو فضيحته الناتجة عن اشتهائه الإلهي لجمال امرأة. فكلماته كلمات متحفظة تنم عن تقبل واقعي لطبيعته المحتومة كبشر: «لا يَدين روحي في الإنسان إلى الأبد. ازَيَغانه هو بشر (من لحم) وتكون أيامه مئة وعشرين سنة»، وهو ما يفتح الباب للجدل بأن النص مستأنف في قصة الطوفان أيضًا. فعلى عكس التأويل الأخلاقي في سفر يوبيل، يقدم

التكوين لنا مفهومًا مجازيًا غير تاريخي بالمرة. فيستشهد يهوه الفيلسوف بمثل: «البشر ما هم إلا لحم ....» وهو تعليق يربط البشرية لا بالآلهة، بل بمادة الحيوان وهي «اللحم». والإله يستطيع أن يتجاهل هذه الزيجات. أما البشر فلا يعيشون طويلاً بما يكفي لمنافسة الآلهة. والجدل الفلسفي في الخطاب الضمني نجده في الجامعة ٣: ١٩: «ما يحدث لبني البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم. موت هذا كموت ذاك ونَسَمة واحدة للكل فليس للإنسان مزية على البهيمة».

ونجد نفس هذه الفكرة في التكوين ٩: ١١ حيث يندرج البشر ضمن «كل حيوان الأرض» و «كل اللحم» التي يندم إله القصة على تدميرها بالطوفان. وفي هذه الفقرة من قصة الطوفان، يلعب إله القصة أيضًا دور الفيلسوف بالنسبة لراوي القصة. ويدور النقاش حول الصلة الوثيقة بين العبارتين: «كل ذوات الأنفس الحية» و «كل اللحم». وترجع قصة الطوفان صدى كل من لغة قصة الجنة وخط حبكتها. كما أنها توسع نطاق لاهوت قصة الجنة. وعندما خلق البشر في هذه الحكاية يقول لنا الراوي: «جَبَلَ الرب الإله آدمَ ترابًا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسًا حية» (التكوين ٢: ٧). وعندما تنال امرأة القصة الحكمة للبشر بتناولها من ثمار شجرة المعرفة، يمنعهما الإله من التحول إلى إلهين (التكوين ٣: ٢٢). فيطردهما من الجنة ووضع وحوش «الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» (٣: ٢٤). لم؟ لمنع البشر من العودة إلى «طريق شجرة الحياة». وإن استطاعا لأكلا من هذه الشجرة وأصبحا إلهين ولعاشا إلى الأبد. ونفس التيمة وردت قبل ذلك بعهد بعيد في ملحمة جلجامش البابلية القديمة: «عندما خلقت الآلهة البشر احتفظت بالحياة في أيديها». هذا ما قالته الساقية لجلجامش في محاولة لتثبيط سعيه اليائس للخلود. وهي تفرقة فلسفية قياسية في الفلسفة القديمة بين الإنسان والإله. وفي العهد القديم تتبلور هذه الكتابات الفلسفية في سخرية سفر الجامعة: «جعل الأبدية في قلبهم التي بِلاها لا يدرك الإنسان العمل الذي يعمله الله من البداية إلى النهاية» (٣: ١١).

والحقيقة أن هذه المسألة هي محور قصة الجنة، لا مسألة الخطيئة. ففي مستهل قصة الجنة، يتم التركيز على الإنسان ويعرف بالعبرية بكلمة ها أدام. وأفضل ترجمة لهذه الكلمة هي «الأرضي»، فهي مشتقة من كلمة أداما (الأرض). وتصور القصة يهوه كفخاري يصنع البشر من صلصال. ولا يتخذ الإنسان – أي آدم – دور شخصية الذكر في القصة إلا بعد خلق المرأة من ضلعه في مشهد أقرب إلى الاستنساخ. وهناك تورية مماثلة على الكلمات نجدها عندما تتحول هذه القطعة من الصلصال إلى كائن حي،

فكلمة رواخ العبرية التى تعنى «نفَس» قد تدل أيضًا على «الروح» و«الريح». فيتحول هذا «الأرضى» إلى «كائن حى» لأن روح الإله نفخت فيه. وهذه القطبية بين تفاهة الإنسان – «مجرد لحم» – وبين حياة الإله وحكمته هى جوهر القصة. وعندما تنظر امرأة القصة إلى «شجرة المعرفة» وتشتهى ثمارها لتنال الحكمة، فإن القارئ القديم يعلم منذ البداية أن سعيها مصيره الفشل. ويستشهد المؤلف لنا بسليمان فى سفر الجامعة. والدور الذى تلعبه المرأة يعد مسرحة بارعة لمثل شهير. فبعد أن قضى الملك سليمانِ الحكيم عمره فى التأمل الفلسفى يتجه إلى نفسه بالنقد الساخر ويقر قائلاً: «وجهتُ قلبى لمعرفة الحكمة ولمعرفة الحماقة والجهل، فعرفت أن هذا أيضًا قبض الريح». وكذلك حواء التى ينتهى بها سعيها إلى الحكمة إلى «مطاردة الريح». وفى قصة الجنة، يقرر يهوه مصير المتآمرين فى «روح النهار». وعندما تنتهى القصة بإعلان يهوه لمصير البشر (التكوين ٣: ١٩) – عودة البشر إلى التراب الذى خلقوا منه – تتجه القصة مرة أخرى إلى سفر الجامعة لاستلهامه حيث يدرج الفيلسوف فى ختام هذه المجموعة قائمة من العبارات المخففة عن موت البشر (الجامعة ١٢: ٥–٧):

> «الإنسان ذاهب إلى بيته الأبدى والنادبون يطوفون فى السوق. قبل ما ينفصم حبل الفضة أو ينسحق كوز الذهب أو تنكسر الجرة على العين أو تنقصف البكرة عند البئر. فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذى أعطاها»

٣. الإنسان والقتل

إن القصص التى تدور حول إسرائيل القديمة هى قصص عن الجانب المظلم من الطبيعة البشرية، إلا أنها مزودة بنهايات عن الرحمة والأمل. ومن القصص ما لا يقل قتامة عن قصة الجنة كقصة هابيل، ومنها ما تغلب عليه موتيفة الفضل الإلهى. وهذه القصة أيضًا تدور حول «الإنسانية»، وهى تشكل مع قصة الجنة مقدمة موضوعية مزدوجة بين خلق البشر وافتتاحية السفر وعنوانه فى الفقرة الأولى من الإصحاح الخامس: «هذا كتاب مواليد آدم». وتعد قصة قايين جسرًا مهمًا حيث أنها تساعد على تكثيف التيمة القصصية السائدة والتى تتناول الفوارق بين الآلهة والبشر.

فى بداية القصة، نجد أن كل شخصياتها تحمل أسماء مجازية. فآدم هو «الإنسان» فى قصة الجنة (التكوين ٢: ٧) وحواء امرأته هى «أم كل حىّ» (٣: ٢٠). ويضاجع آدم

امرأته فتضع طفلاً تسميه «قايين» (التكوين ٤: ١). ودور آدم حسب ما تروى القصة ليست له أهمية كبيرة، فهو يقتصر على تعليل حمل حواء؛ فخصوبة الإنسان ليست ملكا له، بل ملك للرب. وعندما تضع حواء حملها تقول للمتلقين: «اقتنيت رجلاً من عند الرب»! فحواء تخلق أطفالها مع الرب! وحواء أم كل حي تصنع البشر. وطفلها «قايين» يعد اسمه تلاعباً على لفظ قانيتي (أن يصنع) فهو «الخالق». فالحياة الإنسانية تولد من إله وامرأة. والطفل الذى يولد هو الخالق، الإله والإنسان، فهو نحن.

وهابيل أيضاً اسم مجازى (ظل، ندى) يعكس تفاهة حياة الإنسان، فهى حياة عابرة فانية، مجرد نفخة[1] - وهو اسم عاطفى يرتبط بحياة ضحية قتل. وقايين وهابيل ومنذ مولدهما يمثلان الإنسان كأبيهما آدم. وحين ننظر اليهما فإننا ننظر إلى أنفسنا، فتجربتهما هى تجربتنا. إلا أن الأخوان فى قصتنا لهما مهمة مزدوجة فى الدورين اللذين يلعبان. فقايين يمثل أيضاً الكنعانيين الذين يتم رفض قرابينهم فى قصة إيليا بسفر الملوك الأول ١٨: ٢٠-٤٠، فى حين يؤدى هابيل دور بنى إسرائيل باعتباره أخا كنعان، وهو دور عابر لأمة اختارها الرب من قبل.[2]

وفى بداية القصة، يقوم قايين بدوره كمزارع. ومن المهم أن ندرك أن قايين لا يرتكب خطأ فى هذه المرحلة. فهو يقدم محاصيله كقربان ويحترم إلهه. ويهوه هو الذى لا يعترف بقايين ولا يتقبل تقدماته. وهذه هى حبكة القصة ومشكلتها. ويمكن مقارنة بداية الحبكة بقصة يونان، خاصة مشهد نمو شجرة الظل فى الليل لتريحه من لهيب الشمس وأمر يهوه بذبولها بنفس السرعة. ويخفى عن يونان السبب فى إقدام يهوه على ذلك. كذلك يظل السبب فى عدم قبول يهوه لقربان قايين مجهولاً. فسلوك قايين وقربانه لا يختلفان عن سلوك هابيل وقربانه. وتؤكد التيمة كنظيرتها فى قصة يونان على الحرية الإلهية: عجزنا عن إدراك حكمة الإله وحريته فى فعل ما لا يتوقعه أحد. فيختار الرب ألا يتقبل قايين وتقدمته. وأزمة القصة هى فى جوهرها جدل فكرى. فمن ناحية، فالمطلب اللاهوتى هو أن تكون الحرية الإلهية كاملة غير منقوصة. ومن ناحية أخرى، فالتراث الدينى يفترض أننا نعرف شيئاً عن الإله. ونحن نتوقع - بل قد نطالب - الإله

(١) المزمور ٣٩: ١٢ يستخدم الكلمة العبرية لاسم هابيل وهى هيبل للتعبير عن زوال حياة الإنسان: «لأنى أنا غريب عندك. نزيل مثل جميع آبائى». ويقدم المزمور ٩٤: ١١ فارقاً ضئيلاً آخر لهشاشة حياة الإنسان تعكسه قصة هابيل: «أفكار الإنسان ليست سوى نفخة».

(٢) يعد شيث الذى يعد اسمه صدى لاسم شوتو الأكدى (البرية) وعداً ببداية جديدة للبشر فى ختام قصتنا. فهو يلعب دور إسرائيل.

بفعل أشياء محددة بطرق محددة. وتخوض القصتان فى هذا الجدل حول مسألة حرية الإله. وكما يتوقع قايين فإن كل من يتقدم بقربان يتوقع أن يتقبله الإله ويتقبل قربانه. وإلا فلماذا يعبده؟ فتكذب القصة هذه التوقعات باعتبارها مجرد غرور بشرى. والقصة كما وردت فى التكوين تتسم بالحنو والتعاطف فى عرضها لرد فعل قايين. وتتخذ الحبكة طريقًا مألوفًا للأدب العالمى. ففى رواية كارمن لبيزيه مثلاً نجد أن إحدى الموتيفات المحورية هى الكراهية التى تولد من الحب المحبط.

وفى سفر التكوين نجد أن حب قايين للإله هو الذى يلقى الإحباط والرفض. ومأساة قصتنا لا شأن لها بضعف إيمان ممثلنا هذا. فالقصة تتعلق بحاجتنا إلى القبول الاختيارى الحر وبطبيعة الحب الاختيارى الحر. فكيف يوفى مطلب كهذا إلا بصورة مبررة: بالمن؟ قصتنا تتعلق أيضًا بالمن فى القبول والحب.

وكما يتعرض يونان للتعنيف على غضبه وشعوره بالإحباط لضياع الشجرة التى تظله، فإن قايين يُدعى للتخلى عن غضبه: «لماذا اغتظتَ ولماذا سقط وجهك؟». وهنا يفصح يهوه عن الحكمة فى عدم تعاطفه مع وجهة نظر قايين، وهو ما يدفع بإحباط قايين إلى بؤرة المشهد ويعرضه للسخرية فى عينى الإله لضعفه الإنسانى! ويهوه كمعلم على حق بالطبع، وكل فيلسوف يعلم ذلك. فإذا فعل المرء الصواب فهو كاف لاحترامه لذاته. إلا أن الحكمة أيضًا تفتح أبوابها لترى حساسية فضيلة احترام الذات عندنا كبشر والتناقض الكامن فيها. وبعد، فليس هذا هو السبب فى أن البشر يفعلون «الصواب». فنحن فى حاجة إلى دوافع خفية «لاحترام الذات». نحن نحتاج إلى الاعتراف والتقدير «لتبقى رؤوسنا مرفوعة». هذا شئ نعلمه جميعًا، وهذا هو سبب غضب قايين. وضعف إيمان هذا المخلوق هو ما يكشفه منطق يهوه الهادئ.

وهنا يزيد كاتب يهوه من تعقيد القصة بنسيان خط الحبكة. فيتحول يهوه مؤقتًا عن دور الحكيم إلى دور المعلم الذى يشرد ويدخل فى متغير معقد من الحكم. وقد قال لتوه لقايين «إن أحسنتَ أفَلا رَفعٌ» وهو ما يدفع بالبديل إلى الذهن: فماذا يحدث «إن لم تحسن ...»؟ هذه هى الطريقة التى يعمل بها عقل الباحث لا الطريقة التى تصلح القصة! وهى ليست مسألة تتعلق بحبكة قصة. فهذه مسألة أخرى، ولكنها تؤدى إلى استشهاد تعليمى آخر للتنويعة الشهيرة على الأول: «وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها». وتتوه كل الأفكار المتعلقة بالقربان والحب المحبَط ويشرد المعلم فى أحد موضوعاته الجانبية العديدة. ونحن لم نعد إلى داخل القصة، بل نشارك فى خطبة أخلاقية ذات سياق مختلف تمامًا. وحتى هذه النقطة

نكون قد حصلنا على نظرية لاهوتية على الطريقة القديمة عن المن. فالقبول الإلهي ليس شيئًا يُكتسب ولا نستطيع أن نتوقعه أو نطالب به. فهو منة اختيارية من الإله. فينبغي على البشر في هذه المحاضرة الضمنية أن يحسنوا العمل دون إشارة إلى ما قد يحصلون عليه في مقابل إحسانهم. والخطبة واضحة فيما يتعلق بهذه النقطة. إلا أننا نجد أنفسنا فجأة خارج قصة قربان قايين وهابيل ونتجول بين الإصحاحات ١١ و١٤ و٢٩ من سفر الأمثال! ونحاول أن نشق طريقنا عبر بعض الفوارق الدقيقة التي تفصل بين «طريق الأبرار» و«طريق البشر أجمعين». وحتى قايين يختفي مؤقتًا في زوايا النسيان في نضالنا مع سؤال المعلم عن الاختيار الدائم بين الحكمة والحمق.

وتلمح هذه الجولة في العوالم الأخرى إلى بعض القضايا التي ينطوي عليها نصنا. فنجد أنفسنا وسط ثلاثة مجازات مختلفة يثيرها حديث يهوه عن عدم الإحسان في الفعل، وهي الترهيب والترغيب والإخضاع. والترغيب هنا في القتل. وقد أوله المؤلف بأنه «الرغبة». والحقيقة أن النص تحول إلى شرح للقصة التالية وتحول المؤلف إلى مفسر. والإخضاع يفسر بأنه والإخضاع ذاتي حيث يبذل الراوي جهده لحل اللغز الذي ورطته فيه الشخصية الإلهية التي صنعها.

ويأخذ المؤلف تأويل الحكم في اتجاه آخر فيقترن بحكاية القربان المرفوض: فإن لم نستطع أن نحظى بقبول الإله لقرابيننا كقايين فما الإله بالنسبة لنا؟ فلابد لقايين أن يتغلب لا على الترغيب بل على الترهيب. وليس هذا إخضاع لذاته. ولا شك أن المسألة لا تتعلق بإخضاع قايين الخطيئة. فهذه مسألة ليس لها أي دور في رواية التكوين. وتركز القصة مرة أخرى على قايين وغضبه وشعوره بالإحباط. فينهض قايين ويقتل هابيل! لا بسبب عدم قبول يهوه لقايين، بل بسبب عشق قايين – الإنسان – للقتل. وليست هناك دوافع، بل خطيئة رابضة كالأسد على بابه؛ فالقتل يعرض القاتل للخطر. ويفتح موت هابيل خط حبكة جديد يعلنه الجزء الأخير من الحكم الذي يتم تضمينه. ويصبح قتل قايين لأخيه هو المنطلق. فماذا يحدث بعد أن تم الاختيار؟ ماذا يحدث إن أقدم الإنسان على الشر؟ بل هذا ما حدث فعلاً؛ فقد قتل قايين هابيل. فماذا بعد؟ هذا تحدٍ مباشر من قبل المعلم للحكمة التي أوردها.

«فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك؟ فقال لا أعلم. أحارس أنا لأخي!». والتأكيد هنا ليس على رد قايين واعتراضه، بل على الاستفهام: من الحارس؟ وبعد دفع هذا السؤال إلى الصدارة، يخوض المؤلف في مشهد جدلي مع يهوه وهو يقرر مصير قايين. وقايين هو المزارع الأول كآدم، وقدره هو سوء الطالع. فالأرض نفسها تئن من

حب الإنسان لسفك الدماء. وليس يهوه هو الذى يلعن قايين هنا. فهذه ليست قصة الجنة. بل غضب الأرض نفسها هو الذى يلعن قايين. ويسلم يهوه الرسالة وينتظر لكى يؤدى دوراً آخر. وكما تناولت افتتاحية القصة موضوع الحرية الإلهية، فإن خاتمتها تتناول قضية المسؤولية الإنسانية. فبلعنة الأرض عليه لم يعد قايين مزارعاً يقف على النقيض من الراعى هابيل. بل تحول قايين إلى هارب من الأرض. فهو عاجز بلا أرض وخائف بلا حماية. وتدفع القصة بسؤالها المحورى؛ وهو ليس السؤال المباشر عن هوية أخى هابيل، بل من هو راعى قايين؟ إن قايين هو نحن، إنه الإنسان. فسؤال القصة هو: من ذا الذى يرعانا؟ من هو راعينا وأبونا الروحى؟ أمام سؤال كهذا لا يستطيع الراوى أن يسند ليهوه نفس الدور الذى لعبه فى قصة الجنة. فلا يستطيع هنا أن يكون هو من يلعن الإنسانية بكل ما تعانيه من اغتراب مأساوى. ولابد من إسناد دور مختلف ليهوه.

وأمام لعنة الأرض، لا يجد قايين إلا الشكوى. فعقابه أكبر مما يمكن احتماله. وهو لا يطلب المغفرة لما اقترفه من شر عظيم. فالمسألة فى نظره هى مسألة بقاء. والكل فى نظره ضده حتى الإله نفسه. وتعود القصة إلى سؤال قايين عن هابيل ولكن بصياغة أخرى: من الذى يهتم بقايين؟ وإذا كان حب الرب واعترافه أمران لا يمكن تقديرهما - كما علمنا من يهوه فى بداية القصة - فمن الذى يهتم بنا الآن؟ فإن لم يكن هناك من يهتم بقايين فالى من يوجه الاهتمام؟ هل يمكن للمرء أن يتخلى الآن عن قايين القاتل ويظل يؤمن بالمطلب الإلهى بالحرية والذى وضعته القصة ضد قايين برئ؟ إن القسوة الفكرية التى يتسم بها سؤال القصة أمر لا مفر منه. والإجابة التى تقدمها غير مقنعة. فيهوه هو حارس البشر، فهو حارسنا، وهو يقبل دوره كحامٍ لقايين. فالقصة تهادن. وعلامة قايين القاتل هى علامة ضمان تسم من يحميه الرب، حتى هو، وحتى نحن.

ولن نفاجأ إذا ما اعترض أحد على القراءة المهادنة لقصة قايين. فلدينا رواية عن مضمون قصة قايين وهابيل، و«نعلم» ما تقوله القصة. وما قدمناه عن قصة التكوين ليس كذلك. وقد يكون للقارئ رد فعل مماثل فى قراءة قصة الجنة فى التوراة العبرية والبحث عن الجنة فيها. وقد يبحث المرء عن الخطيئة الأصلية فيها أو عن الشيطان دون جدوى. وبقصة الجنة نألف الروايات الأخرى والتأويلات الأخرى. وبالاستعانة بها نكون قد علمنا بقصة الجنة وبقصة الترغيب والهبوط التى تنبئنا بما يقوله التكوين. فحزقيال وابن سيرا وسفر يوبيل كلها لها دور فى تطوير فهمنا. والأهم هو رسالة بولس إلى أهل رومية وأوغسطين، خاصة فى نشيده تى ديوم الذى يثنى فيه على سقوط آدم بأنه

«خطية النعمة». وبدونها يصبح الخلاص المسيحي وفرحته بلا ضرورة. وما يشكل اقتناعنا بقراءة صحيحة لرواية قصة الجنة يعد مسألة معقدة. ولكن بحكاية التوراة عن قايين لا نحتاج إلا إلى الإشارة إلى سفر يوبيل بالأبوكريفا. ففي قصته عن قايين نقرأ الحكاية التي حلت محل حكاية التكوين الأكثر مهابة والأقل دهاء.

ففي سفر يوبيل لهذه القصة. يتم إضفاء الطابع التاريخي على الموضوع. وتحكي الرواية عن حدث في الماضي. وارتكاب قايين للقتل قضية محورية فيها، ويتخذ يهوه دوره المتوقع كقاضٍ يحاكم المذنب. و «علامة قايين» في هذه الرواية من القصة ليست علامة للحماية الإلهية. بل هي مرادف «للعنة قايين». فهي وصمة رهيبة لا تصمه هو وحده، بل تجلب اللعنة لكل ذريته:

> «وفي الأسبوع الثالث من اليوبيل الثاني حملت في قايين. وفي الأسبوع الرابع حملت في هابيل. وفي الخامس حملت في عوان ابنته. وفي بداية اليوبيل الثالث قتل قايين هابيل لأن قربان هابيل قُبل وتقدمة قايين لم تُقبل. وقتله في الحقل وصرخ دمه من الأرض إلى السماء متهماً إياه لأنه قتله. وعنَّف يهوه قايين لأنه قتل هابيل وجعله هاربًا على الأرض بسبب دم أخيه ولعنه على الأرض. لذا فقد كُتب في ألواح السماء ملعون من يضرب صاحبه بحقد. وكل من رأى وسمع يقول لتكن كذلك. ومن رأى ولم يبلغ سيكون ملعونًا. لذا فعندما نمثل بين يدي يهوه ربنا سننبئ بكل الخطايا التي تقع في السماء والأرض وما وقع منها في النور أو في الظلام أو في أي مكان»

ويستشهد سفر يوبيل كما يفعل التكوين بنصوص أخرى كعبارة «ألواح السماء» لدعم ما يقدمه من تأويل. والنص الذي يشير اليه سفر يوبيل «ملعون من يضرب صاحبه بحقد» يشبه أحد الأحكام التي وردت في سفر التثنية ٢٧: ٢٤: «ملعون من يقتل قريبه في الخفاء». وهناك أحكام مشابهة في الخروج ٢١: ١٢: «من ضرب إنسانًا فمات يُقتل قتلاً» وفي اللاويين ٢٤: ١٧: «إذا أمات أحدٌ إنسانًا فإنه يُقتل». وهذه الأحكام بصفة عامة كلها تنويعات على إحدى الوصايا العشر وردت في الخروج ٢٠: ١٣ ومرة أخرى في التثنية ٥: ١٧، وهي: «لا تقتل».

ويتسم تأويل سفر يوبيل لقصة قايين في رأينا بقوة خاصة في التراث المسيحي وذلك لقربه من الجدل الذي يتناول هذه الأحكام بإنجيل متى ٥: ٢١: «قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل، ومن قتل يكون مستوجب الحكم». فمؤلف إنجيل متى كمؤلفي

التكوين ويوبيل لا يجد غضاضة في الاستشهاد بغيره ولا يجد صعوبة في الإدلاء بتأويله الخاص: «وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم». والاستعانة بموتيفة «الغضب على الأخ» توحي بأن القصة على وعي ضمني بقصة قايين. والحقيقة أننا حين ننظر إلى الطريقة التي يتناول بها كل من هذه النصوص هذا الموضوع، يتضح أن هذه النصوص في حالة حوار ونقاش أدبي. فهي تضيف تعليقات إلى القصة وتنقحها وتختلف فيما بينها وتؤكد قراءات أخرى.

وفي المجموعة الصغيرة من النصوص التي تقوم على هذا الحوار والتي وردت في سفر العدد ٣٥: ٩-٣٤ وتتناول موتيفات الهروب والملاذ، نرى سياق قصتنا بوضوح. وقد يكون هذا نصاً توضحه قصة قايين في سفر التكوين. ولنبدأ بحكم يتناول الفارق بين القتل والقتل غير العمد: «وإن ضربه بحجر يد ...» (العدد ٣٥: ١٧). فأداة القتل هنا كما في سفر يوبيل هي حجر، في حين أن سفر العدد أيضاً يقدم أداة قتل أخرى هي «أداة حديد». ويقدم العدد ٢٥: ٢٠-٢٢ ثلاثة سياقات وأدوات ممكنة أخرى تؤدي إلى القتل: الدفع ببغض، وإلقاء شئ بتعمد، والضرب باليد بعداوة. ومن الواضح تماماً هنا أن مبدأ العمد في مقدمة النقاش. ولمزيد من الإيضاح يقدم النص ثلاثة بدائل للقتل لا تعد من قبيل القتل: الدفع بلا بغض، وإلقاء شئ عن غير عمد، وضرب إنسان بحجر دون رؤية من يتصادف مقتله به. وقد نجد تنويعات أخرى في مجموعات أخرى. ففي الخروج ٢٠: ١٢ نجد قائمة بمتغيرات تتعلق بالهروب من الثأر. وفي الفقرة ١٨ من نفس الإصحاح يتناول النص الشروع في القتل. وتتناول الفقرة ٢٠ قتل العبد، والفقرة ٢٢ قتل الجنين. فهذا الإصحاح من سفر الخروج يتناول مادة تتعلق بنفس الحوار الفكري الذي يشارك فيه كل من يوبيل والتكوين. إنه العالم الذي تصوره قصص التوراة.

ومع ذلك فليس كل النصوص تقدم الآراء بأسباب منطقية أو برؤى خاصة عن القضايا. فغالباً ما يبدو النص وكأنه يتحرك بدوافع واضعه. وتتصل النصوص ببعضها البعض بتركيب حر للكلمات والصور والأفكار. ومثل هذه القصاصات التي يتم تجميعها بصورة حرة غالباً ما تتأثر باتصالها بالقصص. فالكاتب الذي جمع روايات التكوين مثلاً يورد قصصاً متنوعة عن الطوفان. ففي التكوين ٩: ٤-٧ نجد أن النص يبدأ بقصة الطوفان حيث يتحدث الرب إلى نوح عما يمكن وما لا يمكن أكله، ثم يتحول إلى مناقشة قضايا فكرية أكبر. فيقدم الجامع مبحثاً يتعلق بتحريم تناول اللحم بدمه، ويخرج بنتائج تتصل بالثأر مستشهداً في ذلك بروايتي قايين والطوفان. ويورد النص

أحكاماً معروفة من مصادر متباينة عن قضايا مختلفة. فيجمع قصاصات من التراث تتصل باللغة لا بالمنطق. فالحكم القائل: «لحماً بحياته دمه لا تأكلوه» يؤدى إلى ما يبدو وكأنه تجميع لهذا الاستشهاد الذى يتصل بالمحرمات من الطعام وتشريع ضد القتل وتعليل للأضحية الحيوانية: «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط، من يد كل حيوان أطلبه ومن يد الإنسان». وإيراد الحكم المتعلق بالعقاب المطلوب على القتل هو إشارة ضمنية إلى قصة قايين. ولعله يقدم إجابة بديلة موجهة ضمنيًا إلى تساؤل قايين عما إذا كان مسؤولاً عن أخيه. ولا شك أنه يدعم الثأر الذى خشى قايين أن يطارد من أجله: «أطلب نفس الإنسان من يد الإنسان أخيه». ويواصل النص بإيراد إشارة أخرى وحكم آخر فى ضوء قصة الخلق. «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه. لأن الله على صورته عمل الإنسان». وهذا الحكم – الذى يؤيد عقوبة الإعدام بصورة واضحة – يختلف بصورة مباشرة مع الرواية المهادنة لقصة قايين كما وردت فى التكوين، ويتفق مع القصة كما وردت فى سفر يوبيل.

ويعتمد النص على قصة الطوفان ويستشهد مرة أخرى بدعاء قصة الخلق: «أثمروا واكثروا». وهذا هو نفس الاستشهاد الذى يعتبر خاتمة قصة الطوفان خلقًا جديداً وبداية جديدة. وهذا الاستشهاد يرجع صدى استشهاد التكوين ٩: ١ بنفس الدعاء. والإيراد المزدوج لهذا الدعاء يجعل من استعانة التكوين بالأحكام الخاصة بالحياة والدم قضية فى حد ذاتها. وهذه المجموعة المختصرة من الرؤى المتباينة والمناقشات المختلفة التى تشير إلى موتيفتى الحياة والدم لا شأن لها بحبكة قصة الطوفان. فقصة الطوفان تقدم ما اعتبره جامع القصة سياقًا جيداً لهذه القصاصات من الأحكام المتفرقة. ولما كان الدعاء يتصل بالحياة والخصوبة، فالحوار يستكشف قيمة الحياة. وبذلك لابد أن نستنتج أن دوافع تدوين نصوص كهذه أكبر من مجرد إيراد روايات عن المحرمات من الطعام أو عقوبة الإعدام. بل إنها أبعد ما تكون عن سرد قصة. حتى اهتمامات القارئ الضمنى تبدو وقد تم تجاهلها فى هذا التجميع للاستشهادات. فدوافع النص أقرب كثيراً إلى دوافع معلم يولى اهتمامه إلى تنظيم الجوانب المختلفة للرواية وفهمها وحفظها.

ومن المهم فى مناقشتنا للتاريخ أن ندرك أن التكوين ويوبيل لا يهتمان بسرد الأحداث ولا يشاركان فى قص الحكايات التى اختلقاها. وكلاهما يدخلان فى مناقشة مشتركة لقصة قايين، ويؤيد كل منهما مفهومًا معينًا عن القصة وتأويلاً محدداً لها. وبعبارة أوضح يعرض كل منهما قصة لتأييد تأويل قيم أخلاقية وأحكام ومبادئ بعينها.

ولا يستعان بالحكاية كمجرد شاهد قصصي؛ بل يتم التلاعب بها دون قيود وتنتحل بحرية تامة. فالقصة مثال إيضاحي، ويقدمها سفر يوبيل كتعليل لعقوبة الإعدام، في حين يقدم التكوين تعليلاً لحماية إلهية.

وتعد رواية سفر يوبيل لقصة قايين أكثر فائدة من نظيرتها في التكوين لأنها تمدنا بشاهد على كيفية الاستعانة بقصة لإيضاح مبادئ المؤلف الفلسفية. وفي خاتمة روايته لقصة الجنة والتي تؤكد أن شجرة المعرفة جلبت الموت لآدم، يبين سفر يوبيل أن هذا الموت كان مبرراً؛ ثم يحاول أيضاً أن يبين أن موت قايين كان يحكمه قدر مبرر أيضاً:

> «وفي نهاية اليوبيل التاسع عشر وفي الأسبوع السابع وفي السنة السادسة، مات آدم، وكل أولاده دفنوه في الأرض التي خلق فيها. وكان هو أول من دفن في الأرض، وكان عمره ألف سنة إلا سبعين، فألف سنة كيوم واحد بحساب الجنة. لذا فقد كُتب عن شجرة المعرفة في اليوم الذي تأكل منها تموت. لذا فإنه لم يكمل سنوات ذلك اليوم لأنه مات فيه.
>
> وفي نهاية اليوبيل قُتل قايين بعده بسنة وسقط البيت فوقه ومات في وسط بيته وقُتل بأحجاره لأنه قَتل قابيل بحجر، فقُتل بحجر بحكم صحيح. لذا فقد دون في ألواح السماء: يُقتل الإنسان بالسلاح الذي يقتل به أخاه. وكما جرحه يُجرح»

ويلاحظ أن قايين في رواية سفر يوبيل لقصته لا يقتل أخاه بحجر، بل «بعداوة» و «بغض». وقد علمنا من قبل أن العداوة والأحجار ينتميان إلى مناقشة التوراة الأوسع نطاقاً للقتل وعقوبة الإعدام. إذن فحكم سفر يوبيل يبدو منطقياً تماماً لأنه لا يقوم على الحكاية وحدها، بل على المناقشة المتصلة بها في عالم البحث العلمي الأشمل الذي انطوت عليه روايته. ويختتم سفر يوبيل مناقشته بقصيدة. والهدف هو إضفاء مسحة تراثية على النص. ويواصل سفر يوبيل عقلانيته على أساس من المنطق والصدق، وعلى التوازن وهو الأهم. ويصدق ذلك على التكوين في روايته أيضاً. فهو يقدم القصة ويؤول ما تضمنته من قضايا مع إيراد أحكام، ويختتم قصته بنشيد، ويضفي على الكل شعوراً بالتوازن واللياقة. ويختتم التكوين مناقشته بالنشيد الذي يطالعنا في الإصحاح ٤: ٢٣-٢٤ في نهاية التعليلات المتعلقة بأبناء قايين:

> «وقال لامك لامرأتيه عادة و صلَّة اسمعا قولي يا امرأتي لامك واصغيا لكلامي. فإني قتلتُ رجلاً لجُرحي وفتًى لشدخي. إنه يُنتقَم لقايين سبعة أضعاف. وأما للامك فسبعة وسبعين»

والمناقشة في التكوين موجهة نحو جمع التراث. وعرض قيم التكوين موجه في الغالب لمفاجأة القارئ. ففي عرض التراث «المفقود والمنسي» وفي تقديم الأسس الإلهية للجماعة كما يفعل التكوين، يتخذ الجامع مبدأ أساسيًا له يتمثل في الفرضية التي ترى أن الفهم الإنساني العادي خطأ ولا يعتد به. لذا فالحقيقة لابد أن تتسم بالمفاجأة لكي تكون مقنعة.

وعندما نقارن التكوين بيوبيل كما فعلنا، يتبين أن قصة القتل والأحكام الواردة فيها من معطيات السرد القصصي. فهما يمثلان العنصر المشترك بين الروايتين. فنفس القصة وردت في كليهما، وكلاهما يوردان الأحكام كبؤرة محورية للتأويل، وكلاهما يستعين بالأناشيد لإنهاء عرضه! وتعد بنية هذا الأسلوب ذي الثلاثة أجزاء أداة مشتركة في كلا الشرحين. وتقدم الحكايات الإطار، بينما تقدم الأحكام البؤرة التأويلية، والأناشيد تختتم وتدعم عملية الإقناع. والأرضية المشتركة بين إنشاء يوبيل والتكوين مؤثرة. فلدينا رؤية عقائدية واحدة في الروايتين وبنفس المزيج من الأجناس الأدبية: الحكاية والمثل والنشيد. ولدينا أساليب مشتركة في الجدل والعرض. كما أن هناك سمات أخرى مشتركة بينهما. فالقصتان وحبكتهما تدمرها معارف الراوي الواسعة والفهم الشديد للتراث. وفي يوبيل والتكوين نجد أن القصة كقصة لا تستحوذ على انتباه المؤلف. فهو يركز على الحوار وعلى التعليق العلمي على التراث لا على التراث نفسه. إذن فلابد من إدراك أن يوبيل والتكوين ينتميان إلى عالم فكري واحد.

٤. ميلاد ابن الإله وإرسال مخلِّص

تركز الإصحاحات الأولى من التكوين على القصص والمناقشات التي تتناول العلاقة بين الإنساني والإلهي عامة، وبالتالي فهي تتحدث عن البشرية كلها من منظور شخوص القصة، في حين أن الاستعانة بموتيفة الأبوة الإلهية التي تشبه موتيفة الصورة الإلهية والأساليب المختلفة التي يحاول بها البشر أن يتشبهوا بالإله تؤدي الغرض منها كأداة لمسرحة القرب والبعد بين الإنساني والإلهي. والسلطة والحياة والمعرفة كلها تعد قيمًا إلهية في العالم الذي نعرفه ونحيا فيه. وهو تصور يبدو واضحًا في قصص العهد القديم. كما تعكس القصص مفهومًا فحواه أن البشر يلعبون دور الإله في الحياة الدنيا. وكل هذه القصص تشترك في تيمة الضياع والتشاؤم، وتخلق تضادًا يأتي إلى الصدارة مرارًا وتكرارًا، فالشبه بين الإنسانية والإله هو مصدر صراع يكون الناس فيه أشبه بالآلهة. وخلق الله العالم حسنًا ثم خلق الإنسان. والتوراة نادرًا ما تتفادى ما

فى هذا المنظور من سخرية. ففى حين أن القصص تستريح إلى الشخصيات الأسطورية كالآلهة والملائكة والكروبيم الوحشية والبشر أنصاف الآلهة وأشباه الآلهة وما إلى ذلك، فإن شخوص القصة هذه تعكس تيمة متكررة هى الاحتمال المفقود. وتتناول المناقشة الضمنية التعارض الجوهرى بين الإنسانى والإلهى.

وعندما ندخل إلى السرد الآبائى، تتضاعف القصص بصورة سريعة سواء من حيث العدد أو النوع. فتزداد الحبكة أهمية والشخصيات عمقًا. وفى الاستعانة بموتيفة ابن الرب، خاصة حكاية ميلاد ابن للرب، نجد أن غلبة التيمة الخاصة بالتداخل بين البشر والإله تأتى إلى الصدارة فى عرض القصة. وتتخذ الموتيفة فى الحقيقة وظيفة ثابتة هى ضرب المثل على حضور الإله فى الدنيا. وتتطور هذه الوظيفة إلى إحدى الطرق الرئيسة التى تتبعها قصص التوراة فى الحديث عن الذات الإلهية. وتقوم هذه القصص على اختلافها وعن وعى تام باستكشاف المعانى الضمنية الكبرى للإيمان بالحضور الإلهى ولبعض أفكار الدين الشعبى كتسيير الآلهة للأحداث فى الدنيا. وقد تكون الأمثلة أكبر أثرًا فى التعريف بالإمكانات الأدبية الغنية التى تطلقها هذه الموتيفة.

والقصص التى تبدأ بميلاد ابن للإله أو بحكاية «ميلاد مخلِّص» هى ما يمكن تسميته قصص تلخيصية. وهذا النوع من القصص وظيفته تأويل الدور الذى سيلعبه الطفل فى الحياة فيما بعد. والميلاد فى الشكل القصصى هو بمثابة اسم رمزى ويؤدى نفس الوظيفة التى تؤديها تعليلات التسمية. ولا شك أن الروح الساخرة التى تميز التفسير الكنائى لاسم نوح فى سفر التكوين ٥: ٢٩ يعد تمهيداً مناسبًا لدمار البشرية فى قصة الطوفان: «ودعا اسمه نوحًا قائلاً هذا يعزينا (ينِاح: تورية على الاسم العبرى نوح) عن عملنا وتعب أيدينا من قِبل الأرض التى لعنها الرب». وهذه التوريات المفيدة تساعدنا على فهم رؤية النص والتراث للقصة أو الشخصية المقدمة لنا. وهناك نوع آخر من الحكايات التلخيصية فى قصص الالعهد القديم يعد من سمات بناء الأساطير، وهو نمط سرد قصة طفولة إحدى الشخصيات تنم عن شئ له أهميته فى حياته المقبلة. وقد تكون التيمة مباشرة بل تاريخية كما فى رواية نجاح موتسارت كعازف بيانو فى صباه. وقد تكون ساخرة ومشكوك فى صحتها كما فى قصة آينشتاين ورسوبه فى أول امتحاناته فى الجبر. وهناك أسطورتان توراتيتان قصيرتان يبرزان فى هذا الصدد لأن كلاً منهما تلخص دور بطلها فى عرض الحضور الإلهى فى حياته.

وفى سفر الخروج ٢: ١١-١٥ نجد صورة درامية مصغرة تعمل كجسر بين مجموعتين من حكايات موسى، بين القصص التى تدور حول ميلاده وخلاصه والسرد

الأكثر تعقيداً حول بعث المخلص الذى يبدأ بخروج موسى إلى البرية فى الخروج ٢: ١٦. ولا يروى الخروج إلا أساسيات هذه الحكاية. وقد تعد غير مفهومة إلا فى عرضها الدرامي المثير فى مشهدين كل يناقض الآخر فى قطبيتهما. المشهد الأول:

«وحدث فى تلك الأيام لما كبر موسى أنه خرج إلى إخوته لينظر فى أثقالهم. فرأى رجلاً مصريًا يضرب رجلاً عبرانيًا من إخوته. فالتفت إلى هنا وهناك ورأى أن ليس أحد فقتل المصرى وطمره فى الرمل» (الخروج ٢: ١١-١٢)

ويلاحظ التأكيد على تقديم موسى بوصفه «أخًا» للعبرانيين المستعبدين الذين يثأر لهم. فيتم تصوير موسى فى صورة المخلِّص الثائر الذى ينتقم ممن يقهرون شعبه. فيتضامن مع المقهورين. والمشهد الثانى:

«ثم خرج فى اليوم الثانى وإذا رجلان عبرانيان يتخاصمان. فقال للمذنب لماذا تضرب صاحبك. فقال من جعلك رئيسًا وقاضيًا علينا. أمفتكر أنت بقتلى كما قتلتَ المصرى. فخاف موسى وقال حقًا قد عُرف الأمر. فسمع فرعون هذا الأمر فطلب أن يُقتل موسى. فهرب موسى من وجه فرعون وسكن فى أرض مديان وجلس عند البئر» (الخروج ٢: ١٣-١٥)

ولقصة موسى هذه نفس دلالة القصة التى وردت فى إنجيل لوقا ٢: ٤١-٥٢ عن يسوع وهو صبى فى الثانية عشر من عمره فى الهيكل. فنجده بين المعلمين يسمعهم ويسألهم. وتلخص الحكاية المختصرة نشأة يسوع على «الحكمة والقامة والنعمة عند الله والناس». وكلتا هاتين القصتين تتنبآن بمكانة بطليهما فى المستقبل وتلخصان دورهما المحورى فى القصص. وفى الوقت نفسه تستخدم كلتاهما كجسر بين طفولة البطل ودوره كرجل بالغ. ففى الخروج، يعطِّى لموسى دوره اللاحق كمخلص لبنى إسرائيل. وتضاد القصة بين دور المخلص الذى يؤديه موسى وصورة بنى إسرائيل كمتذمرين معترضين عاجزين وهو ما يجعل دور هذين المشهدين قطبين تأويليين لقصتى الخروج والبرية الآتيتين. ولا تفوتنا النبوءة الكامنة فى استهزاء الفتوة العبرانى فى المشهد الثانى: «من جعلك رئيسًا وقاضيًا علينا؟!». فهناك دعوة ضمنية للمتلقين للتساؤل: من؟ ويلقى السؤال بنا فى قصة الخروج ١٨ حيث نجد أن يهوه هو الذى جعل موسى «رئيسًا وقاضيًا» على بنى إسرائيل. كما تقدم لنا بداية قصة موسى كمخلص لبنى إسرائيل، وهى قصة تبدأ بمجرد خروج موسى إلى البرية وعند العليقة المحترقة

فوق جبل الرب. وسؤال العبرانيين لموسى يقدم للمتلقين إحدى الموتيفات السائدة المحورية في قصص تذمر بني إسرائيل في البرية: «من أنت؟». إنه ليس مجرد سؤال يوجهه بنو إسرائيل لموسى؛ بل هو أيضًا سؤال يوجهه موسى إلى يهوه عند العليقة المحترقة: «من أنت؟». فالسؤال عن هوية الرب يسيطر على قلب أسفار موسى الخمسة. ووظيفة القصة الجسر لمشهد القتل تنمو وتفتح الباب لمناقشة بين القصص العديدة المستقلة أصلاً والتي ترتبط ببعضها البعض هنا. فتبدأ قصة ميلاد إسرائيل كشعب ودورها كشعب الله المختار وابن الرب البكر ووريثه بدخول موسى إلى البرية، وتستمر في أسفار موسى الخمسة إلى أن يخاطب موسى الشعب في خطب الوداع التي يقوم عليها سفر التثنية. وقصة موسى باعتباره المخلص الثائر تربط هذه السلسلة القصصية بالحكايات التلخيصية التي تدور حول ميلاد موسى وإنقاذه. فهي تقدم لنا أحد أكثر أدوار الأسطورة التوراتية شعبية.

ولدينا قصص عن ميلاد أبناء الرب والمخلِّصين من النصوص السومرية والأكدية المبكرة في أول قصتين ملحميتين في العالم وهما جلجامش وإنكيدو. وهي قصص تظل معنا حتى في العصر الروماني. ولا شك أن قصص ميلاد الاسكندر كانت أكثرها شعبية في العصر الهيليني. وقصة ميلاد موسى تقع في قالب قصة أوديب، وهي بلا شك أكمل حكاية من نوعها. وربما كانت حكاية موسى هي الأقرب إلى حكاية ميلاد سرجون العظيم ملك أكد. وهي أسطورة معروفة في عدد من التنويعات منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد:

> «أنا سرجون الملك العظيم، ملك أكد. أمي كانت كاهنة عظيمة. أما أبي فلم أعرفه ... أمي الكاهنة العظيمة حملت فيَّ وولدتني سرًا ووضعتني في سلة على عجل وأحكمت غطاءها وألقت بي إلى النهر فلم يغرقني. وحملني النهر إلى أكي السقاء. فانتشلني أكي السقاء بجاروره، ونشأني أكي السقاء في كنفه كابن له. وعينني أكي السقاء بستانيًا عنده. وفي أثناء عملي كبستاني، شملتني عشتار بحبها فتوليت الملك لأربع سنوات»

وكقصص التكوين التي تدور حول إمكانات الدم والروح والحياة والحكمة الأسطورية، فالأساطير التي تدور حول ميلاد ابن للرب أو مخلِّص شائعة تمامًا في العهد القديم. وإذا تقصينا طبيعة لاهوت العهد القديم، نجد أن هذا النوع من الحكايات يقدم سياقًا غنيًا لفهم العالم الفكري الذي نشأت فيه. وإذا اكتفينا بأشهر هذه

القصص، فإننا نجد نمط هذه القصة فى التكوين ١١: ٢٩-٣٠ حيث نعلم أن سارة عاقر. وعلى الرغم من أن الوعد الإلهى لإبراهيم بأن يهبه ذرية بعدد رمال البحر ونجوم السماء يمثل مصدر خط الحبكة، فإن سارة عاقر. وتتكثف موتيفة العقم هذه فى الإصحاح ١٨ حيث يبلغ إبراهيم التاسعة والتسعين من عمره. ثم يتخفى فى صورة رحالة ويكافئ الزوجين التقيين على كرم ضيافتهما بوعدهما بطفل بعد عودته فى الربيع. وتستغل القصة روح المرح التى تكتنف هذه العبارة التى يدلى بها الغريب حيث يضع الراوية تورية تنبؤية فى «ضحك»[٣] سارة. وفى الإصحاح ٢١، نعلم بميلاد الطفل مع بلوغ إبراهيم المئة من عمره: «وافتقد الرب سارة كما قال، وفعل الرب لسارة كما تكلم. فحبلت سارة وولدت لإبراهيم ابنًا فى شيخوخته».

ويلح علينا السؤال: ما الذى يشبه الرب فى إسحق ويتجلى فيه حضوره؟ يقدم لنا التكوين ٢١: ٦ ترجمة دقيقة للتلاعب على اسم إسحق: «ضَحِكَ». فتقول سارة: «قد صنع اليَّ الله ضحكًا. كل من يسمع يضحك لى». فالضحك إلهَى. إلا أن أبوته الإلهية أشد ما تكون إقناعًا فى قصة ميلاد إسحق بسفر يوبيل. ففى الإصحاح ١٤ يتجلى يهوه لإبراهيم فى منام يعلنه فيه بأنه سينجب طفلاً. فسفر يوبيل يؤكد على عقم إبراهيم (وليس سارة) وذلك لتأكيد أبوة إسحق الإلهية. وفى سفر يوبيل ١٦ تنتظر سارة الطفل ويتم التركيز على إحصاء الشهور:

> «وقلنا لها اسم طفلها إسحق كما دون اسمه فى ألواح السماء. وإننا عندما نعود اليها فى وقت محدد ستكون قد حملت فى ابن ... وفى منتصف الشهر السادس زار السيد سارة وفعل لها كما قال، فولدت طفلاً فى الشهر الثالث فى منتصف الشهر (أى بعد تسعة أشهر كاملة) فى الموعد الذى حدده يهوه بإبراهيم»

ويتبين خلق يهوه للحياة والخصوبة فى زوجات الآباء أيضًا فى قصة صراع ليئة وراحيل فى التكوين ٢٩ و٣٠. ففى الإصحاح ٢٩: ٣١ يرغب يعقوب عن ليئة (قبيل ولادة ليئة لأربعة أبناء ليهوه): «ورأى الرب أن ليئة مكروهة ففتح رحمها». وعندما ولدت رأوبين تمنت قائلة «الأن يحبنى رجلى». وفى خاتمة القصة (التكوين ٣٠: ٢٢) ينبئنا الراوية قائلاً: «وذكر الله راحيل وسمع لها الله وفتح رحمها فحبلت ...».

(٣) الفعل العبرى بمعنى يضحك هو «يتسحاق»، وهو تلاعب على اسم العلم «إسحق» (فى العبرية «يتسحاق».

٥. شمشون كابن للإله ونذير

وهناك عدد آخر من الأدوار اللاهوتية تنتمي إلى مجاز ابن الرب وتقحم نفسها بقوة وتضفي قدراً كبيراً من التنوع والمرونة على هذه القصص، ومن أهمها دورا النبي المنذور والمسيح. وتتميز إحدى القصص باستغلالها القوى لروح المرح التي ينطوي عليها خط حبكة قصة الميلاد. ففي قصة ميلاد شمشون بسفر القضاة ١٣، يستغل الراوية الحيرة التي تنتاب الإنسان كلما عاشرت الآلهة النساء. وقد سبق أن رأينا هذه الموتيفة الكونية في قصة إبراهيم وسارة في التكوين ١٨: ١٢. فوراء ضحك سارة على فكرة «تنعمها» هي وزوجها الشيخ تكمن النبوءة الخفية لوعد الزائر الإلهي.

ويتناول إنجيل متى هذه التيمة بصورة موجزة ولكنها جادة بغرض تقديم الزوج يوسف في صورة التقي الذي يوثق به.[٤] وتقدم كل من حكايتي لوقا عن الحمل في يوحنا ويسوع هذه الموتيفة الكونية. ونجد تنويعات على سؤال سارة على لسان كل من زكريا ومريم: «كيف أعلم هذا لأني أنا شيخٌ وامرأتي متقدمة في أيامها؟» و«كيف يكون هذا وأنا لستُ أعرف رجلاً؟». ويزداد الأمر وضوحاً حين يتلقى زكريا اللوم على تساؤله المتشكك للتأكيد على فكرة أنه لا شئ يستحيل على الرب. ويستغل الرد على سؤال مريم كفرصة لتصوير حمل مريم بالروح الإلهية والتأكيد على أن «المولود منك يدعَى ابن الله».

وفي قصة شمشون، تسود الروح الهزلية لهذه الموتيفة. فتبدأ قصة ميلاد شمشون بتقديم زوجة منَوح بنفس الطريقة التي يتم بها تقديم سارة في التكوين ١١، كامرأة عاقر. «فتراءى ملاك الرب للمرأة وقال لها ها أنتِ عاقر لم تلدي، ولكنك تحبلين وتلدين ابناً». وملاك الرب هنا يشبه الشخصية المقابلة لهَ في التكوين ١٦ والذي أسمته هاجر «الرب الذي يرى».

ويذكرنا الخطاب الإلهي في التكوين بأنماط القصة التقليدية. فيمكن إدراك النبرة العاطفية الكامنة في «نظرة» ملاك يهوه إلى المرأة. فكل النساء اللائي «تنظر» الآلهة إليهن في العهد القديم يحملن. كما يلاحظ التوكيد في خطاب الملاك: فالمستحيل يصبح «ممكناً، ومن لا تنجب تلد ابناً. وهذه هي معجزة سارة، وهي معجزة الياصابات ومريم. وهي علامة الإلهة في الدنيا. فكل شئ ممكن بالنسبة للرب، خاصة المستحيل.

وفي الإصحاح الأول من قصة شمشون، ينمو هذا النوع من الهزل ليسود كل

(٤) انظر متى ١: ١٨-١٩ وقارنه بلوقا ١: ١٨-٢٢.

القصص المتعلق بشمشون كابن للإله. وشمشون عملاق كغيره من أبناء الإله فى التكوين ٦، ويحظى شمشون بقوة إلهية. والقصة عبارة عن مغامرة هزلية لهذه الشخصية الفلكلورية تقوم على التسلية الناتجة عن جهل الزوج بالتدخل الإلهى.

ويعد زيارة ملاك يهوه لزوجة منوّح «دخلت المرأة ،كلمت رجلها قائلة جاء الىّ رجل الله ومنظره كمنظر ملاك الله مرهب جداً. ولم أسأله من أين هو ولا هو أخبرنى عن اسمه. وقال لى ها أنت تحبلين وتلدين ابنًا ...» (القضاة ١٣: ٦-٧). ولابد من تخيل المشهد دراميًا. ففى تأويل زوجة منوح هنا تروى السرد السابق بضمير الغائب عن لقائها بالزائر الإلهى. وفى الوقت نفسه فإن تأويلها نفسه يضع اللقاء نفسه فى ضوء منظورها الخاصة: «لم أسأله من أين هو ولا هو أخبرنى عن اسمه». ويسردها بهذه الصورة تنأى القصة بنفسها بينما يسمع المتلقون عن اللقاء من منظورها البشرى، وتتكشف المعانى الضمنية لعبارة «رجل الله» بما يلفها من غموض من خلال شكوكها المتضاربة فى «ملاك الله». وماذا سمع الزوج؟ رجلاً ظنت زوجته أنه «كمنظر ملاك الله» زارها، ونتيجة لهذا اللقاء حملت فى طفل. ولا يحمى منوح من الاتهام بالتواطؤ إلا وجود المتلقين فى المشهد.

والقصة من الناحية اللاهوتية ليست دينية. فهى تتلاعب بصورة خطيرة بفهم الناس ويتصوراتهم عن الإله. وصف المرأة لزائرها بأنه «ملاك ومرهب». هل هو إضافة إلى القصة أم هو تعليقها كامرأة؟ وهل يختلف تأويلنا لو كان هذا أو ذاك؟ وهل يشير راويتنا ضمنًا إلى أن الفارق بين التواطؤ والمباركة الإلهية هو التأويل؟

تركز القصة على هذا المنظور فى المشهد التالى حيث يصلى منوح ليهوه أن يبعث اليه «رجل الله» مرة أخرى. ويتم تقديم غياب منوح كدليل على أن حمل زوجته كان إلهيًا بالفعل: «فجاء ملاك الله أيضًا إلى المرأة وهى جالسةٌ فى الحقل ومنوح رجلها ليس معها». ومرة أخرى يتم تصوير المرأة كامرأة سانجة: «فأسرعت المرأة وركضت وأخبرت رجلها». وما تخبر زوجها به له أهميته: «هو ذا قد تراءى لى الرجل الذى جاء الىّ ذلك اليوم». فيتبع الزوج امرأته لمقابلة الرجل. ومنوح الذى لا يفسر أى شئ فى هذه القصة يتخير كلماته الآن بعناية: «أأنت الرجل الذى تكلم مع المرأة؟». فيمنعه أدبه من أن يشير اليها بأنها زوجته! ويحدد هذا الأدب والوضوح النبرة فيما يلى. فحين يقر الرجل بأنه هو، يتخلى منوح عن كل العناصر غير الضرورية فى مطالبته بالتعهدات: «عند مجئ كلامك ماذا يكون حكم الصبى ومعاملته؟».

ويقدم المشهد التالى الموتيفة الشهيرة الخاصة بمحاولة معرفة اسم للإله. وتحمل

كلمات منوح التي تعد هي نفسها إجابة ضمنية على تساؤلاته تلميحات أدبية تتعلق بالصبي. فيقدم لنا التأدب في التعبير في عبارة «الكلام مع المرأة» المعنى الكامن في «الكلمة» التي ستتحول إلى لحم ودم في الطفل شمشون. وتؤخذ هذه الموتيفة التي ترجع صدى كلمة «كن» في التكوين ١: ٣ ليستعان بها في إنجيل يوحنا ١: ١٤ حيث تطبق في سياق مشابه على يسوع. وأسرة شمشون معروفة لقراء يوحنا بالطبع؛ فهو أحد أبناء الرب. وهذا السؤال عن أسرة الصبي وبالتالي عن مصيره هو سؤال له أهميته في حبكة القصة الأكبر. فهو يؤدي إلى تكرار الملاك لشروط المنذور. فعلى الانصياع لها يتوقف مصير شمشون.

هذان فارقان دقيقان مختلفان في افتتاحية القصة. فإشراك الإله في الحبكة يفتح القصة أمام موتيفات التراث الأكبر عن أبناء الرب. وهناك أيضًا المنظور الهزلي للمؤلف الضمني. وهو ما يبدو واضحًا مرة أخرى عندما يعطي ملاك الرب للمرأة تعليمات تتعلق بدور شمشون كمنذور «من رحم أمه»: «خمراً ومسكرًا لا تشرب وكل نجس لا تأكل. لأنك حبلى وستضعين صبيًا. فلا توضع على رأسه شفرة؛ لأن الطفل سيكون منذوراً للرب من رحم أمه». وهناك الكثير في هذه الخطبة الإلهية مما يسمح للقصة بالتلاعب باللغو. فمعنى التعليمات الموجهة للمرأة يبدو وكأن عليها أن تتصرف كمنذورة بدلاً من ابنها. فيكون نذيراً حتى قبل أن يولد: «من رحم أمه».(٥) والنمط التقليدي في موتيفات قصتنا هو وحده الذي يمكن أن يجمع بين التكثيف الخاص بالشفرة وحمل المرأة. ولكن نظراً لأن هذه العناصر التراثية ترد معًا هنا، فإن جامع النص لا يتردد في الاستعانة بتضادها لأغراض هزلية.

وعندما تنبئ المرأة زوجها في الفقرة ٧ بأن «رجل الله» أخبرها بأنها حبلى وستلد صبيًا، ومرة أخرى عندما يكرر الملاك التعليمات الخاصة بالمنذور على منوح، يتم إعطاء تنوع في التعليمات. فشمشون باعتباره نقمة على الفلسطينيين يملأ الدور البطولي للمخلِّص كما فعل كل من شاؤول وداود من قبله، في حين أنه شئ مختلف تمامًا عما قد يفهمه المرء باعتباره نذيراً. فهذا الرجل ليس صموئيل أو يوحنا المعمدان! فالقصة تبني موتيفة شعر شمشون المسحور في سياق هذا التضاد مع ما هو متوقع. والتركيز

(٥) هذه القراءة تؤكدها تنويمة الحكاية في قصة حمل الياصابات بإنجيل لوقا ١: ١٤-١٥ حيث نجد موتيفة قصة شمشون هذه وقد وردت كنبوءة الملاك بأن يوحنا (ويوصف بأنه منذور) ستملأه الروح القدس «من رحم أمه». وتتحقق هذه النبوءة دراميًا في التعليل الرائع لأول حركة للصبي حين تذهب الياصابات لزيارة مريم في أثناء حملها في إنجيل لوقا ١: ٤١.

على هذه الموتيفة ينأى بنا عن التجنى وتدفعنا للتركيز على الموتيفة السائدة المحورية لقصة شمشون، ألا وهى شَعره. فعلى الرغم مما تتضمنه قصة شمشون من هزل، فإن موضوعها مأساوى. فهو منذور من رحم أمه وحتى موته. وليس له أن يقص شعره! فشعره هو نقطة ضعفه. ولا سبيل لتجاهل التلميحات الخاصة بالشفرة بالطبع؛ فهى الوصية الإلهية الوحيدة التى يتوقف عليها مصير شمشون فى القصة على الانصياع لها أو عصيانها. فشعره المسحور الذى هو بمثابة المصدر القصصى لاعتباره نذيراً هو الذى يجعل له نصيباً من الروح الإلهية، وهذا هو مصدر قوته. ودالة النذير لا تختلف عنها فى حالة يوحنا فى إنجيل لوقا. فهو مفعم بالروح القدس منذ أن كان فى رحم أمه. وكذلك فى سفر القضاة؛ فقوة شمشون من دلائل الروح الإلهية.

وفى الإصحاح ١٤، وفى كروم تمنة، يهاجم أحد الأسود شمشون: «فحل عليه روح الرب فشقه كشق الجَدى وليس فى [illegible] الضرورى بالطبع أن نقبل تظاهر المؤلف الضمنى بالشجاعة [illegible] شق الجدى إلى نصفين. والواضح هو أن روح يهوه تكمن وراء قوة شمشون البطولية. ومرة أخرى عندما ينتزع الفلسطينيون الإجابة على لغز شمشون فيما يتعلق بالأسد والعسل بتهديد زوجته «حل عليه روح الرب فنزل إلى أشقلون وقتل منهم ثلاثين رجلاً». وترد هذه الموتيفة المثيرة مرة أخرى فى الإصحاح ١٥ حيث نجد روح الرب وقد حلت عليه فى معركة أخرى مع الفلسطينيين فيقتل ألفاً منهم بعظمة فك حمار. وفى قصة دليلة فى الإصحاح ١٦، تجتمع موتيفات النذير وقوة شمشون من خلال روح يهوه والشعر الذى لا يقص كلها معاً.

ومفهوم القصة عن شمشون فى دور النذير مختلف تماماً وسهل. فشمشون ليس نذيراً زاهداً، بل هو عاشق للنساء ومقاتل. ومن بين كل قصص العهد القديم التى تضم شخصية نذير، نجد أن يوحنا المعمدان بإنجيل لوقا هو أشهر من لعب هذا الدور ولو أن لوقا لا يطلق اللقب نفسه على يوحنا. ويبدو أن معظم هذه القصص لا تنم عن فهم حقيقى لكنه النذير فى التاريخ مع أننا نشير إليه بصورة واضحة. فقد ورد فى سفر العدد أن قسَم النذير كان نذراً يمكن أن ينذره الرجال والنساء على السواء أو وعداً يبذله المرء بأن ينسحب من الحياة لفترة زمنية محددة. وكانت علامة هذا الانفصال عن المجتمع العادى هى ألا يقص المرء شعره ولا يشرب الخمر. ومع ذلك فإن الإشارات إلى المنذورين فى قصص العهد القديم مليئة بشطحات الخيال ولا تشير إلى أى واقع اجتماعى، بل إن هناك قصة لا تنظر إلى النذير كزاهد. ففى إنجيل متى ٢:

٢٣ تستخدم الموتيفة كفكاهة. فعندما تعود عائلة يسوع من مصر تستقر ببلدة الناصرة بناء على «النبوءة» التي تقول إنه سيدعى ناصرياً. وإذا نحينا جانبًا حقيقة عدم وجود نبوءة كهذه، فإن قصص العهد القديم الأخرى لا تختلف كثيراً عن تلك في تناولها لدور النذير. ويبدو أن هذا الدور لم يُعرف إلا من الأدب، وهو ما يبدو في أوضح صوره في قصة صموئيل حيث يؤدى الشاب صموئيل دور النذير. وكما في قصة شمشون، ينذر الأبوان الطفل صموئيل للرب. فيشب صموئيل في الهيكل حيث ينتظر نداء يهوه كما انتظر يوحنا في الصحراء. وكما يمتنع يوحنا المعمدان عن الخمر والجعة لأن الروح القدس تملأه «من رحم أمه»، فإن والدة صموئيل أيضًا (صموئيل الأول ١: ١٥) هي التي تصرح للكاهن إيليا بأنها لم تقرب الخمر والجعة، وبالتالي فهي ليست مخمورة؛ بل تملأها الروح (التورية الضمنية تنتمي إلى النص) فحملت في طفل! وموتيفة النذير ليست إشارة إلى الواقع الاجتماعي لفلسطين القديمة بقدر ما هي إحدى موتيفات المخلِّص العديدة في العهد القديم والتي ترتبط بموتيفة ابن الرب ارتباطاً وثيقاً.

٦. الأنماط الكلاسيكية للحكاية: موسى وصموئيل ويوحنا ويسوع

إن استخدام موتيفة ابن الرب في قصص العهد القديم وأناشيده أكبر كثيراً مما يمكن مناقشته. كما أن هناك من تنويعاتها التي تصور حضور الإله وتأثيره على العالم ما هو أكثر كثيراً من هذه الشخصية الأسطورية. ولكن نظراً لاتساع نطاق هذه القصص فمن الأجدى أن نركز على الأغراض التي تخدمها القصص. وفي هذا القسم، سنتناول أربع قصص ميلاد معجز. وهي في مجموعها تصور الموتيفات الأساسية للأسطورة، وتصور حضور الرب مجازياً في دور يتسم بالإيجابية والضرورة في آن.

(أ) الخروج ١-٢. على خلاف معظم القصص التي تناولناها، فإن حكاية موسى في أسفاره الخمسة لا تفسح مجالاً لدور ابن الرب لصالح شخصية موسى الإنسانية. فلا يتحول موسى إلى إله لبني إسرائيل إلا بصورة مختصرة للغاية في إحدى التنويعات العديدة لهذه القصة والتي ترد في أسفار الخروج والعدد والتثنية. ولا يرتبط هذا المجاز عن الإله بموسى إلا مرة واحدة في تعليل بلاغي لدور النبي. فيتم تصوير موسى كشخص عاجز عن الكلام بصورة لائقة، يبلغه يهوه أن موسى سيكون رب هارون وأن هارون سيكون نبي موسى (الخروج ٤: ١٦). ويؤدي موسى مجموعة كاملة من الأدوار، فهو نبي وقاضٍ ومخلِّص. إلا أن تيمة حبكة موسى كإله لهارون لا ترد إلا في قصة العجل الذهبي التي وردت

بسفر الخروج ٣٢. وقد جُمعت القصة من ثلاثة ردود أفعال مستقلة تمامًا ومتباينة للعجل الذهبي. ففي الخروج ٣٢: ١-١٤، يغضب يهوه لصنع العجل الذهبي ويقرر إفناء الشعب. فيأخذ موسى على عاتقه مهمة تهدئة غضب يهوه. وتنتهي الحلقة بتعليق الراوية: «فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه». ويأتى الجزء الثانى من هذه القصة بعد ذلك مباشرة (٣٢: ١٥-٢٩). وهنا نجد أن موسى هو الذى يؤدى دور الغاضب. فيظهر غضبه بدلاً من غضب يهوه، حيث ينطق بكلمات اللعن ليقتل بها من لا يسلكون طريق يهوه. وفى الجزء الثالث من القصة، يصعد موسى إلى يهوه فوق الجبل على أمل العودة بتكفير لخطيئة الشعب. والسبب فى استخدام كلمة «تكفير» يثير الحيرة لأول وهلة. ويمكن إيضاحها إذا انتبهنا لما يفعله موسى. ففى بداية حديثه إلى يهوه يبلغه موسى بما فعل الشعب ويطلب منه أن «يغفر» لهم. إلا أن موسى يتخذ لنفسه دور المخلِّص الذى يكفر عن خطيئة الشعب: «وإلا فامحُنى من كتابك الذى كتبتَ». فيرفض يهوه أن يتخذ موسى دور المنقذ. ويستشهد يهوه بأول مبادئ العدالة ويقول إن من أخطأوا فى حقه هم الذين سيمحون. وهكذا تنتهى التنويعة الثالثة بأن يرسل يهوه بلاء على شعبه.

وعلى الرغم من عدم تردد سفر الخروج فى معالجته لشخصية موسى فى دور إلهى فهناك ما يبرر القول بأن دور ابن الرب لا يسند إلى موسى وليس له وجود فى حكاية ميلاده. ويلعب يهوه هذا الدور فى التراث القصصى لأسفار موسى الخمسة ككل، بينما يسنَد إلى موسى دور نبيه. ويلاحظ أن أوثق اندماج لمجاز ابن الرب مع دلالته التى تعبر عن الحضور الإلهى فى العالم نجده فى يهوه فى أسفار موسى الخمسة. وجوهر معنى يهوه فى سفر الخروج ودلالته داخل القصص المعنية يمثل تجلى الرب لبنى إسرائيل ومن أجلهم. وكما رأينا فى الخروج ٣: ١٢، حين يسأل موسى إله العليقة المحترقة عن هويته، يجيب الإله بتورية لاسم يهوه: إهيه عِماك (أنا معك). ويهوه هو الحضور الإلهى بالنسبة لموسى ولبنى إسرائيل. وهذه التفرقة بين الرب ويهوه ثابتة فى هذه القصص. فيهوه هو اسم الرب وهو حضوره على الأرض، وليس الرب نفسه. وكان يهوه من منظور العهد القديم هو الوسيلة التى عرفت بها إسرائيل القديمة الرب. وفى ختام أسفار موسى الخمسة وفى ختام حياة موسى حيث ينظر موسى إلى حياته الماضية ويلخصها فى النشيد الذى يطالعنا فى التثنية ٣٢ يرد يهوه فى صورة «ملاك» أو ابن الرب، أى كممثل للإله لبنى إسرائيل.

وربما كان الأهم في تطور حبكة قصة موسى هو أن إسرائيل كشعب تتخذ مجاز الابن الإلهي. فإسرائيل هو ابن يهوه «البكر» (الخروج ٤: ٢٢-٢٣)، والصراع المميت بين يهوه والفرعون والذي يميز حبكة قصتي البلاء والمعجزة هو صراع حول الابن البكر ليهوه والفرعون. ومن الناحية اللاهوتية، يعد دور إسرائيل كابن الرب هو الوسيلة الأولى التي يتحقق من خلالها حلول الرب في الدنيا.

وعلى الرغم من أن موتيفة ابن الرب لا تستخدم، فإن سلسلة قصص ميلاد المخلِّص التي تفتتح قصة موسى تدرج الإصحاحين الأولين من سفر الخروج في نفس السياق الفكري والأدبي الذي تنتمي اليه سائر قصص ميلاد ابن الرب. والقصة نفسها محكمة البناء وتقليدية تماماً. وقد سبق أن أشرنا إلى وجود أمثلة مشابهة لها في أدب الشرق الأدنى القديم وفي الأدب الهيليني. وترد قصة الميلاد في سياق استعباد بني إسرائيل. وفاق بنو إسرائيل المصريين عدداً (الخروج ١: ٩). ولمواجهة الخطر الذي أصبحوا يشكلونه على المصريين، يقول الفرعون «هلم نحتال لهم لئلا ينموا». وموتيفة الاحتيال هذه تضع الفرعون في دور هزلي لرجل يفتقر إلى الحيلة. لذا فإن فكل ما يفعله يؤدي إلى تزايد عدد بني إسرائيل. فيستعبدهم. ولكنهم كلما زاد استعبادهم زادوا عدداً. فيأمر الفرعون القابلتين بقتل كل ذكر تلده العبرانيات. إلا أن القابلتين «خافتا الله»، مما يؤدي إلى تزايد عدد بني إسرائيل. وفي النهاية يقدم الفرعون على محاولته الثالثة: «كل ابن يولد تطرحونه في النهر». ولكن تُكتب النجاة لموسى، وهو ما يؤدي إلى ازدياد خوف الفرعون من هروب بني إسرائيل من البلاد. وعندما يولد موسى، تخفيه أمه في سلة تلقي بها إلى النيل. فتعثر عليه ابنة الفرعون وتتخذه ولداً. والقصة لا تنتهي هنا، بل تمتد في مشهدين آخرين. فبعد أن يكبر موسى ويقتل المصري الذي كان يضرب عبرانياً، يسعى الفرعون لقتل موسى ويدفعه إلى الفرار من مصر. ومن بين تنويعات القصص التي ترد بعد ذلك والتي يأمر فيها يهوه موسى بالعودة إلى مصر لمواجهة الفرعون في صراع ينتهي بموت ابن الفرعون البكر، هناك تنويعة واحدة (الخروج ٤: ١٩) يقول فيها يهوه لموسى: «مات جميع القوم الذين كانوا يطلبون نفسك». فيعود موسى ليظهر حضور يهوه في مصر.

(ب) متى ١-٢. في الإصحاح الأول من إنجيل متى نجد قصة مزدوجة عن يسوع.

فيقدم هذا الإنجيل قصة ميلاد ابن للإله تعقبها تنويعة على هذا النوع من الحكايات. وتبدأ قصة الميلاد المعجز بإيضاح أن أم الطفل كانت مخطوبة وتستعد للزواج. ولكن «قبل أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس». وحين يفسر «ملاك الرب» ليوسف سبب حمل عروسه يوصيه قائلاً: «وتدعو اسمه يسوع، لأنه يخلِّص شعبه من خطاياهم».[9] ولدينا هنا تنويعة تضاد على قصة موسى. ويستشهد متى بالصيغة اليونانية من أشعياء ٧: ١٤ كما لو كان إعلان ميلاد الطفل في زمن المستقبل مما يجعله يبدو كنبوءة. وتتأكد موتيفة الميلاد المعجز التي تنتمي إلى هذا النوع القصصي باختيار كلمة «العذراء»: «العذراء تحبل وتلد ابنًا ويدعون اسمه عمانوئيل الذي تفسيره الله معنا». ويخوض متى في تفسير ومناقشة معقدة للتراث. وبترجمته لكلمة عمانوئيل لمتلقيه بالإشارة إلى تأويل قول يهوه في سفر الخروج ٣: ١٢ «إني أكون معك»، يربط متى الخروج بالفقرة التي وردت بسفر أشعياء، ثم يربطهما معًا بتأويله لتسمية يسوع بأنه من يخلِّص شعبه من خطاياهم. ودور يسوع في هذا الإنجيل هو دور عمانوئيل الذي لا يعني الله معنا وحسب، بل يمثل الرب على طريقة موسى ويشوع من قبله كمخلص للشعب لا من مصر ولا من الكنعانيين، بل من خطاياهم في هذه المرة. وينتهي المشهد بزيادة التأكيد على أن الرب هو الذي عاشر الفتاة: «ولم يعرفها (يوسف) حتى ولدت ابنها».

ويقدم استمرار قصة الميلاد في الإصحاح الثاني من إنجيل متى تنويعة موضوعية على قصة موسى المخلِّص. وفي سياق قصة الحكماء الثلاثة الذين يفدون لتحية ملك جديد يلعب الملك الشيخ هيرودس دور فرعون موسى ويأمر بقتل كل المواليد من الذكور. وبعد تلقيه تحذيراً في منام، يفر يوسف بالطفل وأمه إلى مصر. وبعد وفاة هيرودس، يرى يوسف منامًا آخر بأنهم يستطيعون العودة لأن – وهنا لدينا اقتباس شبه حرفي من قصة موسى – «مات الذين كانوا يطلبون نفس الصبي». ولا شك أن متى على وعي تام بقصص «أبناء الرب» في العهد القديم، ولكنه لا يقدم تأويلاً جديداً لها. ومن الواضح أن متى يعرف موسى ويشترك معه في كثير من التراث، ولكنه لا يشير إلى ذلك باعتباره جزءًا إلى ماضي القصة، ولا يقدم تضاداً بين موسى الماضي ويسوع المستقبل. بل يلعب موسى ويسوع نفس الدورين المجازيين. فيعطيان صورتين أدبيتين للخلاص الإلهي. وتركيز قصة متى على يسوع كجزء من ماضي المؤلف

لا يزيد عن تركيز قصة الخروج على موسى كجزء من ماضيه. ويقدم كلاهما قصصاً ذا باعث لاهوتي مستعينين في ذلك ببنية قصة ميلاد مشتركة وبموتيفة عمانوئيل لاستحضار المفهوم التراثي للحلول الإلهي.

(جـ) صموئيل الأول ١-٢. تبدأ قصة ميلاد صموئيل بموتيفة معروفة أيضاً في صراع قصة يعقوب بين ليئة وراحيل. فكانت لألقانة زوجتان، إحداهما فَنِنة ولها العديد من الأطفال، والأخرى حَنة وكانت عاقراً. وكما أحب يعقوب راحيل العاقر، فقد أحب ألقانة حَنة. وتبدأ القصة بصراع حنة الداخلي. فضرتها تغيظها وتهينها، وزوجها محبط لأن حبه لا يكفيها. فتبكي بحرقة وتدعو يهوه في العيد السنوي بهيكل شيلوَة. وكانت في دعائها الصامت تحرك شفتيها دون أن يصدر عنهما صوت؛ فظنها عالي الكاهن مخمورة، فيعنفها ويأمرها بأن تنزع الخمر عنها. فتجيبه قائلة: «لم أشرب خمراً ولا مسكراً»، بل تبكي من شدة الكرب. فيتمنى عالي أن يستجاب دعاؤها، وتعود إلى دارها حيث عاشرها زوجها «والرب ذكرها». فحبلت حنة في طفل. وبعد فطامه تنذره للهيكل ويكبر الطفل به.

والقصة تناسب قصص الميلاد المعجز التي سبق أن رأيناها. ومعجم كلمات القصة نفسه يناسب هذا السياق: حزن «الروح» وامتناعها الذي يشبه النذير عن الخمر والمسكرات وحملها نتيجة لتذكر يهوه لها ونذر الطفل للإله، كلها تميز القصة بكل قوة. وبتأكيد القصة على فضيلة الأبوين وتدين الزوجة العاقر، فإنها تدخل ضمن قصص مكافأة الفضيلة. وتبدو تيمة التدين في أقوى صورها في عودة الزوجة إلى الهيكل وقرارها برد ابنها ليهوه.

وبعيداً عن تفاصيل الميلاد، فإن نشيد الخصوبة الأسطوري الذي تنشده حنة حين تنذر طفلها للهيكل يلخص ميلاد الطفل ويفسره كقصة من قصص المسيح. فتقدم القصة تيمة مسيح يهوه باعتبارها الموتيفة السائدة في سفري صموئيل. وفي هذه الإصحاحات الافتتاحية تبدأ سلسلة قصصية تؤدي من صموئيل إلى شاؤول إلى داود، وترتكز على اصطفاء داود كمسيح يهوه. وهو المسيح الذي سينفذ مشيئة يهوه في بني إسرائيل. وهو أيضاً شخصية أسطورية تخوض حروب يهوه وتفرض سلطانه على الكون. ولهذا الغرض ينشِد نشيد حنة مردداً أصداء المزمور ١٣٢ السياني. وإعادة تأويل حنة للمزمور ١٣٢ ليلائم سياق قصتها عن العقم الطبيعي والخصوبة المهداة من الرب يدعم

احتفاء النشيد بالقدرة المسيانية. وتيمة الخلاص وإطعام الجوعى والانتقام من الأغنياء وإثراء الفقراء وكل هذه المدائح الدينية هي من تيمات المزامير وتشير إلى المسيح. ويعد الثناء على قدرة يهوه الكونية التي تتجلى في شخصية داود أمرًا محوريًا من الناحية اللاهوتية. ويبدأ نشيد حنة باحتفال بفرحتها بخصوبتها وينتهي بالاحتفال الملكي بالقدرة والخلاص في ثورة داود. وتعيد حنة صياغة الصورة الأدبية العاطفية للمزمور ١٣٢ حيث يقول يهوه: «أُنبِت قرنًا لداود. رتَّبتُ سراجًا لمسيحي. أعداءه أُلبِس خزيًا وعليه يُزهِر إكليله». فيبدأ نشيد حنة بقولها: «فَرِحَ قلبي بالرب. ارتفعَ قرني بالرب» (كذا). وهنا تدعي حنة هذه القدرة بالنيابة عن ابنها. وقصة صموئيل هي التي تؤدي إلى ثورة داود كصورة مجازية للقدرة الإلهية. «الرب يدين أقاصي الأرض ويعطي عزًا لمَلِكه ويرفع قرن مسيحه».

(د) لوقا ١-٢. تعد القصة المزدوجة للميلاد المعجز لكل من يوحنا ويسوع والتي يرويها إنجيل لوقا أشد صور هذا النوع من القصص تعقيدًا في العهد القديم. والقصة المحورية نجدها في الإصحاح الأول وتقوم على مولد يوحنا وانتظار ميلاد يسوع. وتليها ثلاث قصص تتصل بها وتتناول ميلاد يسوع ونذره في الهيكل وقيامه بالوعظ فيه وهو صبي. وما يهمنا في هذا المقام هو القصتان الأوليان.

تبدأ القصة بمشهد ينتمي إلى جانب التراث ضمن نظيراتها من قصص ميلاد إسحق وصموئيل. ولدينا الكاهن زكريا وزوجته إليصابات، وكانا تقيين وحياتهما التوراة. إلا أنهما لم ينجبا؛ فكانت إليصابات عاقرًا، وكان كلاهما قد بلغا من العمر أرذله. وذات يوم، يزور أحد الملائكة زكريا في الهيكل، فيفزع زكريا ويتلبسه الهلع. فيهدئ المَلَك من روعه وينبئه بأن دعاءه قد استجيب وأن امرأته ستنجب طفلاً اسمه يوحنا، وهو اسم رمزي كما في كل قصصنا هذه التي ترد فيها موتيفة تسمية الطفل. فهو «هبة الرب». ويتأكد أن تسمية الطفل تقدم يوحنا كابن للإله كما في التراث من الأحكام والنبوءة التي تلي ذلك. فيحرم على الطفل شرب الخمر والمسكرات - أي أنه سيقوم بدور النذير - وستملأه الروح الإلهية منذ وجوده في رحم أمه. وستتلبسه روح إيليا ويهيئ شعبًا مستعدًا، وهو تنبؤ بمشاهد الإصحاح الثالث حيث يسند إلى يوحنا دور نبي يدعو إلى التوبة. ثم يردد زكريا دهشة سارة قائلاً: «كيف أعلم هذا لأني أنا شيخ وامرأتي متقدمة في أيامها؟». وفي حيلة تنتمي إلى الحكاية الشعبية الكلاسيكية

لتأخير الحبكة بامتحان، لا يسمع الملك إلا الشك فيجيبه قائلاً: «أنا جبرائيل الواقف قدام الله» ثم يعاقب زكريا بإلزامه الصمت إلى اليوم الذى يتحقق فيه ما قال الملك. ولعجز زكريا عن الكلام وعن إطلاع أحد على رؤياه وظيفة فى الحبكة. وزكريا وجمهور القصة يدركان ذلك ولكن لا أحد غيرهم يعلم. والغرض من ذلك هو تأكيد الأعجوبة الأكبر والتى يتم التعبير عنها من خلال إدراك إلياصابات أن الطفل طفل الرب.

والسطور التالية مفعمة بتراث ابن الإله: «وبعد تلك الأيام حبلت إلياصابات امرأته وأخفت نفسها خمسة أشهر قائلة هكذا قد فعل بى الرب فى الأيام التى فيها نظرَ الىّ لينزع عارى بين الناس». وتكتمل هذه الموتيفة الخاصة بإدراك إلياصابات أن طفلها ابن الرب بميلاد الطفل. ولايزال زكريا عاجزاً عن الكلام ولم يعرف أحد شيئًا عن رؤياه. ولكن حين تُسأل إلياصابات عن اسم الطفل تسميه يوحنا، أى «هبة الرب». وعندما يصدق زكريا على ذلك بكتابة اسم يوحنا على لوح، تتأكد ثانية نبوءات الملك ويعود النطق لزكريا.

للنبوءة الأولى نفس المكانة فى التراث. فببلوغ إلياصابات شهرها السادس، يزور نفس الملك جبرائيل ابنة عمها بالناصرة، واسمها مريم وهى عذراء مخطوبة تستعد للزواج. فيأتيها الملك ويقول لها: «الرب معك، مباركة أنتِ فى النساء». فلم تدرك الفتاة شيئًا مما قال وظنت أن هذه تحية قديمة. فيفسر الملك ما قصده بقوله إن الطفل ابن للإله ومسيح: «لا تخافى يا مريم لأنك قد وجدت نعمة عند الله. وها أنت ستحبلين وتلدين ابنًا وتسمينه يسوع»[7] وكيهوه فى سفر التثنية ٣٢ يدعى الطفل «ابن العلىّ» و «يعطيه الرب الإله كرسى داود أبيه». ومرة أخرى يستعصى الأمر على فهم الفتاة: «كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً!». وهنا يبلغ الملك رسالته للمرة الثالثة بوضوح لا لبس فيه: «الروح القدس يحل عليكِ وقوة العلىّ تظللك. فلذلك أيضًا القدوس المولود منكِ يدعى ابن الله». وينتهى المشهد بتقديم جبرائيل دليلاً على أن المستحيل ممكن بالنسبة للرب. فابنة عمها العاقر فى شهرها السادس؛ وهو ما يدعو مريم إلى المشهد التالى من القصة حيث تزور إلياصابات. وما أن تسمع إلياصابات تحية مريم حتى يقفز الطفل فى بطنها و «امتلأت أليصابات من الروح القدس». واستخدام نفس العبارات التى وردت فى وصف حمل مريم أمر له أهميته. فهو تحقيق لنبوءة الملك لزكريا بأن الطفل ستملأه الروح القدس منذ وجوده فى رحم أمه. ومرة أخرى ودون أن تعلم شيئًا من زكريا أو مريم، تدرك إلياصابات أن مريم حبلى وتدرك هوية الطفل الذى

(٧) واسم يسوع هنا أيضاً هو اسم رمزى يعنى «المخلّص».

فى بطنها هى. وهنا تنشد مريم نشيدها. وفى المشهد التالى حيث يسترد زكريا النطق لدى ميلاد يوحنا، ينشد مقطعه الآخر. والنشيدان معًا يمثلان صياغة أخرى للتيمات المحورية فى نشيد حنة. فيفسران نشيدها فى إطار التيمة التراثية للاستجابة المسيانية للفقراء ويجعلانه محور قصة ميلاد يسوع.

والمشهد الشهير في سفر لوقا لميلاد يسوع يرد فى الإصحاح الثانى. وهو شديد التأثير من الناحية الدرامية. فيدعو هاتف يوسف وأسرته إلى بيت لحم لإضفاء صفة خليفة داود على ابن الرب. وهناك تضع مريم حملها فى حظيرة لعدم توافر غرفة للأسرة في النزل. ويرد هذا الوصف بمنتهى البساطة وبدون أية موتيفة اعتراض أو استنكار من أهالى بيت لحم الطيبين. وغرض لوقا هنا هو الاحتفاء الورع بالفقر؛ فهذا المسيح سيحقق مقولة لوقا ٦: ٢٠: «طوباكم أيها المساكين لأن لكم ملكوت الله». ويعلن أحد الملائكة ميلاد مخلِّص فى مدينة داود. وهو مسيح ورب. «وظهر بغتة مع الملاك جمهور من الجند السماوى مسبحين الله وقائلين المجد لله فى الأعالى وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة». ثم يصبح هؤلاء الرعاة الفقراء أول شهود لوقا.[8]

(٨) تيمة شاهد العيان من التيمات المهمة فى السرد القصصى بإنجيل لوقا ويفتتح به إنجيله.

الفصل الرابع عشر

العالم اللاهوتي للعهد القديم

٣: إسرائيل كابن الإله

١. الحضور الإلهي وابن الإله

تظهر موتيفة ابن الرب في العديد من أساطير العهد القديم وحكاياته في صورة نوع من الحكايات شاع في الشرق الأدنى القديم عن «ميلاد ابن الإله» أو مولد مخلِّص كما في قصة موسى. إلا أن هذه الموتيفة تستخدم في كل مكان في تقديم بطل هذه القصص في صورة من يجعل الرب حاضراً بالنسبة لبني إسرائيل. ويكشف حضور الرب عن نطاق واسع من الفكر اللاهوتي، والبطل أبعد ما يكون عن الخير. فقابيين قاتل. وفي بعض القصص، نجد أن الحضور الإلهي لا يعبر إلا عن القوة البطولية الخارقة كما في قصة شمشون أو دور جلجامش كابن إلهة. وكموتيفة لاهوتية تعكس الحضور الإلهي، فلا دور أكثر محورية في العهد القديم من الدور الذي يسنَد ليهوه في نشيد موسى الذي ينشده فوق جبل نيبو بسفر التثنية ٣٢: ٨. فالقصيدة تصور مفهوم الرب الأعلى الذي يتكرر في سفر دانيال (٤: ٢٢، ٢٩ مثلاً). فهو يخلق العالم ويعطي ملكه لمن يشاء. وفي نشيد موسى، يفرق الإله الأعلى الأمم بين أبنائه. ويهوه باعتباره أحد أبناء الإله هو الذي يعطِّي بني إسرائيل إرثًا له. ويؤدي يهوه نفسه دور ابن الإله هنا، بل إنه يشرح لموسى هذا الدور في سفر الخروج ٣: ١٢ حيث يلتقي بابنه إسرائيل ليختار بني إسرائيل لنفسه. فالرب لإسرائيل (إميه عِماخ). إنه حضور الرب في إسرائيل، وهو الرب بمفهوم بني إسرائيل. وهذا الدور العِمانوئيلي هو الذي يسنَد لكل صورة من صور أبناء الرب في العهد القديم. وتقوم التبادلية الشائعة بين ملائكة الرب وأبناء الرب في أناشيد العهد القديم وقصصه على دلالة ملائكة الإله ورسله فهم يمثلون حضور الرب. فملاك يهوه الذي يرعى إسرائيل في الخروج ٢٣ قد يتخذ أيضًا صورة

عمود من النار كدليل على حضور الرب في خيمة اللقاء. وقد يتشكل في هيئة عمود سحاب في رحلة الخروج من مصر ليخفي إسرائيل في هروبها من المصريين. وقد يكون ملاك الرب سهم البلاء الذي ينفذ مشيئة الرب في إسرائيل.

وتيمة الحضور الإلهي في حياة البشر هي التي تسود في كل قصص ابن الإله. والطبيعة الإشكالية لهذا الحضور الإلهي – سواء بالخير أو بالشر – تكمن تحت سطح أفضل هذه القصص. وتنقلب هذه الموتيفة إلى شؤم حقيقي على إسرائيل خاصة في الأنبياء.

ويصدق ذلك بنفس القدر على القصتين الموازيتين في العهد الجديد، سواء قصة يوحنا أو قصة يسوع. ففي إنجيل يوحنا ٧: ٤٠-٤٣، هناك وصف مختصر «للشعب» كتلاميذ وفلاسفة يتساءلون عما إذا كان يمكن ليسوع باعتباره المسيح أن يحكم إسرائيل التي ورد ذكرها في نبوءات ميخا (٥: ١-٣): «يضربون قاضي إسرائيل بقضيب على خده. أما أنتِ يا بيت لحم أفراتة وأنتِ صغيرة أن تكوني بين ألوف يهوذا فمنكِ يخرج لي الذي يكونُ متسلطًا على إسرائيل ومَخارجه منذ القديم منذ أيام الأزل. لذلك يسلمهم اليّ حينما تكون قد وَلَدت والدة ثم ترجع بقية إخوته إلى بني إسرائيل».

وفي قصة ميلاد يسوع بإنجيل متى، يورد السحرة تنويعة شبيهة على نفس هذه المناقشة، وذلك بعد أن يقتبس متى من قصة ميلاد أشعياء ٧. ومن الواضح أن قصتي الميلاد في إنجيلي متى ولوقا يسهمان بدور كبير في تناول العهد القديم الفلسفي للتداخل بين البشري والإلهي. ولا شك أن متى بتأويله لقصة أشعياء من خلال العدسات الأكثر إيجابية للابن الإلهي الأسطوري في سفر أشعياء ٩ يوافق تمامًا على أن هذه الشخصية كامنة في حاكم إسرائيل في سفر ميخا. ومن ناحية أخرى يؤيد لوقا تناولاً أوسع نطاقًا يشمل السياق اللاهوتي الأكبر.

ومهما كان توجه أي من الإنجيلين فإن مفهومهما عن دلالة هذه السلسلة من الموتيفات واضح إلى درجة تدفعنا إلى الشك في أن تكون هذه القصص قد وردت في الإنجيلين كجدل دفاعي عن يسوع كشخصية تاريخية من الماضي كان لها ارتباط خاص وفريد بالجانب الإلهي يختلف عن أي استخدام آخر لهذه التيمات والموتيفات في العهد القديم. هذا استنتاج لا تسمح به إلا قراءة تضفي الطابع التاريخي على العهد الجديد وإلا تأويل خطأ للنصوص. فقصتا الميلاد في إنجيلي متى ولوقا لم تدونا كروايتين تاريخيتين ولم يقصد بهما أن تكونا كذلك. وهو ما يبدو جليًا في الاختلافات الكبيرة في الحبكتين السرديتين للقصتين، حيث لا تحاول أي منهما أن تنبئنا كيف ولد

يسوع تاريخي. فهاتان القصتان استمرار مكثف لمناقشات العهد القديم، وينبغي فهمهما من منظور هذا التراث الأكبر نفسه.

وعلى الرغم من أن إنجيل مرقس لا يشتمل على قصة ميلاد، فإنه يسهم بدور محوري ومهم في مناقشة العهد القديم لمجاز ابن الإله. فتدل العبارة الافتتاحية لإنجيل مرقس على أن هذا هو قصد المؤلف، وهو التيمة المحورية لإنجيله: «بدء إنجيل يسوع المسيح ابن الله». فمرقس يعتبر إنجيله مشاركة في تناول العهد القديم لتيمة الحضور الإلهي. والفقرة التالية نفسها تبرر هذه الافتتاحية القوية باستشهاد من سفر الخروج ٢٣: ٢٠: «ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكي الذي يهيئ طريقك قدامك». وملاك يهوه هذا في سفر الخروج يشير إلى يهوه باعتباره «الرب مع إسرائيل» أو «لإسرائيل» كما ورد في الخروج ٣: ١٢. ويورد سفر ملاخي الذي هو مجموعة من الأسئلة والأجوبة حول التراث نفس هذه الفقرة من سفر الخروج ٢٣ ويتوسع فيها ليجيب عن سؤال هو «أين إله العدل؟». والإجابة التي تطالعنا في ملاخي ٣: ١-٥ هي تأويل رقيق لمشهدي الخروج. فهي من ناحية تعرِّف مجازي حضور الرب بأنهما يهوه وملاكه، ومن ناحية أخرى تجعل التناقض أمراً محورياً بالنسبة لتراث من الشوق إلى العدل وإله العدل الذي يعلم الفزع الكامن في رغبة الإنسان في بلوغ الكمال:

> «ها أنذا أرسل ملاكي فيهيئ الطريق أمامي ويأتي بغتةً إلى هيكله السيد الذي تطلبونه وملاك العهد الذي تُسرون به هو ذا يأتي قال رب الجنود. ومن يحتمل يوم مجيئه ومن يَثْبُت عند ظهوره؟ لأنه مثل نار المُمَحِّص ومثل أشنان القصَّار. فيجلس ممحصاً ومنقياً للفضة فينقي بني لاوي ويصفيهم كالذهب والفضة ليكونوا مقربين للرب تقدمة بالبر. فتكون تقدمة يهوذا وأورشليم مرضية للرب»

وفي إيراده لمجازه عن الصفاء الأخلاقي يعتمد ملاخي اعتماداً كبيراً على سخرية تشبه سخرية أشعياء من رغبة الإنسان في تلبية رغباته في الإلهي بالمطالبة بحضور الرب.

ويدخل مرقس في مناقشة كيفية أن يكون الرب مع إسرائيل بنفس الطريقة، فيجمع تجليتي الخروج في تصويره ليسوع ويوحنا. ويكرر يوحنا دور ملاك يهوه. كما أنه يدمج موتيفات أخرى. وكما في الإصحاحات الافتتاحية لإنجيل لوقا، يتخذ يوحنا في إنجيل مرقس عدداً من الموتيفات المرتبطة بابن الإله في قصص الميلاد. فيصور نذيراً في صورة درامية خيالية. ويظهر يوحنا في المشهد الافتتاحي من إنجيل مرقس وهو يرتدي

رداء من وبر الإبل وقد شُدت عليه منطَقة من الجلد، ويأكل جراداً وعسلاً، ويأتى بالخلاص من فضاء الصحراء، ويدعو إسرائيل إلى التوبة ويأتى بالغفران الإلهى. وصوت يوحنا هو صوت أشعياء في وحدته والذى يثلج الصدور فى صحراء النفى حيث يورد مرقس على لسانه استشهاداً بأحد أرق أناشيد العهد القديم ويرتكز عليه سفر أشعياء كله.[1] ويشفى مرقس بنية درامية على نشيد أشعياء بتصويره ليوحنا: «صوت صارخ فى البرية، أعدوا طريق الرب، اصنعوا سبله مستقيمة». ويسند مرقس ليسوع دور يهوه، ويوحنا هو الملك الذى يهيئ طريقه.

والصورة القوية للواعظ الزاهد من الصحراء إلى جانب استشهاد مرقس بسفرى ملاخى وأشعياء يجعلان من الصحراء مكانًا للغفران. وترك يسوع ليوحنا على الفور ليخرج من الصحراء ليمتحنه الشيطان ويتطهر بنار الصحراء يسمح لهذا المشهد المختصر من إنجيل مرقس ١: ١٢-١٣ بأن يكون بمثابة رحلة مجازية ليسوع كممثل للإنسان. والروح الإلهية هى التى تقوده إلى الصحراء، فيعيش بها كما عاشت إسرائيل فى إغراءات شتات الخروج، ترعاه ملائكة الرب. ولا يسند هذا الدور لمرقس نيابة عن يسوع فى كل المواضع. فهو يؤدى أيضًا دورى المبرئ من العلل ومعلم الحكمة. وهو مسيطر على العفاريت وسيد على العواصف والبحر، وهو مسيح آخر الزمان. وهى أدوار تجمعت حول يسوع من الصور الأدبية للمزامير والأنبياء، وهى تصور آمال التراث فى تحقق مملكة الرب استجابة لدعاء شاعر كأورشليم أشعياء التى تم الصفح عنها. وتيمة التطهر باعتبارها استعداداً لقيام هذه «المملكة» هى التى يدعمها دور يسوع بوصفه تجربة «تطهر» للإنسان من خلال المعاناة. واتباعًا لخطى ميخا، يؤدى يسوع فى إنجيل مرقس دوراً يفسر ابن الإله عند أشعياء. لذا فإن مرقس يربط بين طفل أشعياء ومعاناة العبد فى أناشيد أشعياء ٤٢-٥٣. وتعود قصة مرقس إلى هذه التيمة فى ختام حياة يسوع حيث يقوم يسوع بالاستعدادات الأخيرة لدخول مملكته.

وتذكرنا الخاتمة الحالية لإنجيل مرقس بمشهد في المزمور ١١٠: ١ حيث نجد ابن الإله الملكى الذى يدخل مملكته السماوية جالساً عن يمين يهوه: «قال الرب لربى اجلس عن يمينى حتى أضع أعداءك موطئًا لقدميك». ويقدم هذا الإنجيل المشهد بصورة أرق، فيقدم مرقس يسوع وحده مع الرب ولا يقدم إشارة إلى إذلال أعداء الملك. والمشهد كما يقدمه مرقس ١٦: ١٩ يعطينا الانتصار ولكنه يفتقر إلى موتيفة الحكم الإلهى التى تتطلبها افتتاحية الإنجيل. وهذا أمر يبعث على الحيرة، فمرقس ليس مفرطًا فى

(١) يؤكد مرقس كمتى من قبله على تيمة غفران الخطيئة عند أشعياء باعتبارها جوهر مفهوم الخلاص.

الحساسية العاطفية، وعادة ما يتعامل مع مشاعر قرائه باحترام كبير. وقد يشكو البعض أيضاً من أن الخاتمة الحالية لهذا الإنجيل والتى تطالعنا فى مرقس ١٦: ٩–٢٠ تتسم بالإسهاب. فالإنجيل يعرف مسبقًا هذا المشهد الذى يصور مجد يسوع السماوى. فقد تم تقديمه فى مشهد التجلى فى الإصحاح ٩: ٢-٨ حيث يتحول يسوع إلى صورته «الحقيقية» و«الأبدية» ويعيش ممجداً فى السماء مع موسى وإيليا. «وتغيرت هيئته أمامهم، وصارت ثيابه تلمع بيضاء جداً كالثلج لا يقدر قصّار على الأرض أن يبيِّض مثل ذلك. وظهر لهم إيليا مع موسى، وكانا يتكلمان مع يسوع ...».

وفى هذا المشهد المبكر، كان مرقس قد بدأ تنويعة فى غاية الأهمية على تيمة ابن الإله. وهى الموتيفة الأسطورية القديمة التى تدور حول الأبطال الذين اقتربوا من الألوهية إلى حد أن أصبحوا خالدين. وتعود الموتيفة إلى الوراء حتى أوتنابشتيم وزوجته بطلى قصة الطوفان فى قصة جلجامش اللذين يكافأ على فضيلتهما بالخلود والحياة بلا موت فى «أرض بعيدة». وفى التراث اليهودى الذى جاء بعد ذلك بعهود طويلة ينشأ تراث لما لا يقل عن عشرة من رجال الرب من هذا النوع مما يسمح للسماء بالاستجابة لدعائهم بالخلود. وفى قصص العهد القديم نجد أخنوخ الذى «سار مع الله» فى التكوين ٥: ٢٢، وبالتالى فلم يعد له وجود على الأرض. وفى الملوك الثانى ٢، يُرفع إيليا إلى السماء فى عاصفة. وفى عمل يعرف باسم «شهادة موسى»، وهو تنويعة غير توراتية على قصة موسى التى وردت فى التوراة، نجد أن موسى لا يموت، بل يُرفع إلى السماء. وهو أيضاً مصير يسوع كما تنبأ به إنجيل مرقس فى مشهد التحول الذى يصور لنا يسوع السماوى.

يسلم الباحثون بأن الخاتمة الحالية لإنجيل مرقس أضيفت إلى العمل الأصلى. ومن الأفضل أن نعتبر مرقس ١٦: ٨ (أو ربما ١٦: ٩) هى الخاتمة الأصلية. فإذا نحينا مشهد تتويج يسوع، نجد أن خاتمة الإنجيل تضع مشهد موت يسوع على الصليب فى مركز إنجيل مرقس:

> «ولما كانت الساعة السادسة كانت ظلمة على الأرض كلها إلى الساعة التاسعة. وفى الساعة التاسعة، صرخ يسوع بصوت عظيم قائلاً إلوى إلوى لَمَا شبقتنى.الذى تفسيره إلهى إلهى لماذا تركتنى. فقال قوم من الحاضرين لما سمعوا هو ذا ينادى إيليا. فركض واحد وملأ إسفنجة خلاً وجعلها على قصبة وسقاه قائلاً اتركوا لنرَ هل يأتى إيليا لينزله. فصرخ يسوع بصوت عظيم وأسلم الروح. وانشق حجاب الهيكل إلى

اثنين من فوق إلى أسفل. ولما رأى قائد المئة الواقف مقابله أنه صرخ هكذا وأسلم الروح قال حقًا كان هذا الإنسان ابن الله» (مرقس ١٥: ٣٢-٣٩)

وهو مشهد مؤثر للغاية. ففى شكواه اليائسة حين الموت يقدم مرقس يسوع في صورة عبد للرب يعانى. ويذكرنا استشهاد مرقس بأنشودة داود فى المزمور ٢٢: ٢-٣ فى صياغة احتضار يسوع بمشهدين مماثلين لداود ويسوع فى يأسهما فوق جبل الزيتون. ويبدو الإيحاء متعمداً، وهو ما يوحى به السياق الأكبر للمزمور ويردده يسوع إنجيل مرقس:

«إلهى إلهى لماذا تركتنى بعيداً عن خلاصى، عن كلام زفيرى. إلهى فى النهار أدعو فلا تستجيب، فى الليل أدعو فلا هدوٌ لى»

وينبغى أن نتذكر أيضًا أن أناشيد العبد الذى يعانى فى سفر أشعياء ٤٢-٥٣ وقصة الملك أحاز فى سفر أشعياء ٧. وكلاهما يرضى بقدره ويأبى الاعتراض على الرب. وكداود فوق جبل الزيتون، لا يضع يسوع الرب فى امتحان؛ بل يتبع طريق الصلاح حتى فى هوانه. فهو متوكل على الله، بينما تعرض لاستهزاء البشر واستخفافهم. ويدرك مرقس أن المزمور ٢٢ يبرز هذا الخضوع والتسليم: «أنت جذبتنى من البطن، جعلتنى مطمئنًا على ثديى أمى عليك أُلقيتُ من الرحم، من بطن أمى». وفى الفقرة ١٢ والفقرة ١٩ بصفة خاصة، يستدعى المزمور تيمة «الرب معنا»: «أما أنت يارب فلا تبعد. يا قوتى، أسرع إلى نصرتى. انقذ من السيف نفسى ...».

ومن يسيئون فهم صرخة يسوع اليائسة فى إنجيل مرقس ويظنون أن نداءه للرب «إلوى إلوى ...» هو نداء لإيليا يستحضرون ضمنًا مشهد التحول فى إنجيل مرقس ٩: ٩-١٣ حين يلتقى يسوع بإيليا وموسى فى دوريهما المشتركين كبشر تغلبوا على الموت. وهناك نبوءة ضمنية كامنة فى سوء فهمهم؛ فالمسيح يتعرض للخيانة ويتخلى عنه الجميع حتى الرب؛ وهى مقدمة لدوره السماوى. ويبرز دور العبد الذى يعانى فى استشهاد المشهد بنشيد آخر لداود بالمزمور ٦٩: ٢١: «يجعلون فى طعامى علقماً وفى عطشى يسقوننى خلاً». وهناك صدى آخر مماثل من المزمور ٢٢: ١-٢ يصاحب صرخة يسوع عند موته. فيدعو يسوع كعبد ذليل ربه لكى يكون معه. ومع صرخته ينشق ستار الهيكل الذى يحجب قدس الأقداس والذى يفصل بين الرب والإنسان إلى نصفين فى إشارة إلى موته، والرب معه!.

وتصل سخرية إنجيل مرقس المريرة إلى ذروتها في ملحوظة القائد الروماني لدى سماعه صرخة اليأس والموت: «حقًا كان هذا الإنسان ابن الله». وللحوظة القائد ما يقابلها في التأكيد الإلهي الذي يتكرر مرتين في المزمور ٢: ٧: «أنت ابني الحبيب»[٢] والذي يُستشهد به في المشاهد الحرجة في افتتاحية الإنجيل وفي قصة تحول يسوع. ووراء ملحوظة القائد يكمن الجانب الخفي المظلم من التراث التوراتي. فالرب يتخلى عن أبنائه. وصرخة يسوع اليائسة هي التي تزيل كل شك. فيؤدي يسوع في إنجيل مرقس دوره كابن للإله. وكإسرائيل ابنه البكر وكشمشون وصموئيل وشاؤول وكالنبيين إيليا ويونان وكأيوب بدوره في هذا التراث، يعبر هذا الدور عن التأرجح الإنساني العام عن الإلهي في حياتنا. فالإنسان لا يدخل المملكة إلا بالموت.

وتسيطر تيمة التأرجح حول حضور الرب في إسرائيل على رواية مرقس عن يسوع باعتباره أداة لحضوره. والصور التي يستخدمها مرقس تعكس تصوير صموئيل الثاني لداود في دور مسيح يهوه خاصة في قصة داود فوق جبل الزيتون في الإصحاح ١٥ وفي استخدام المزمور ١٨ في صموئيل الثاني ٢٢ وفي المزامير بصفة عامة حيث يؤدي داود الدور المسياني للمحارب في حرب يهوه الكونية على الأمم كما نرى في المزامير ٢ و٨ و٨٩ و١٠٠. ودور داود هذا في المزامير وفي سفري صموئيل هو أيضًا السياق لفهم كيفية استخدام مرقس ليسوعه لأداء مهمة ممثل الأتقياء في الدعاء. إلا أن المجاز السائد بعيد كل البعد عن أي اهتمام تاريخي بشخصية تاريخية ليسوع أو داود، بل إنه يلجأ إلى الأسطورة المسيانية أيضًا للتركيز على تيمة الحضور الإلهي في إسرائيل وفي واقع حياة كل من ينتمون إلى بني إسرائيل الجدد. وتعد بنوة إسرائيل الإلهية جزءًا من مفهومهم عن ذاتهم.

٢. إسرائيل كابن للإله

في أولى قصص التوراة عن ابن الإله، وهي قصة قايين في بداية سفر التكوين، تتوقف الحبكة على تقدمة قايين التي لا تحظى بقبول يهوه. ويقول له يهوه: «إن أحسنتَ أفلا رَفعٌ». وتبدأ قصة شاؤول بسفر صموئيل الأول بموتيفة تضاد مماثلة. وتطالعنا حكاية شاؤول في صموئيل الأول ١٣، وهي قصة قربان محرم. ومع ذلك يقدمه شاؤول

(٢) وإضافة مرقس لكلمة «الحبيب» قد تؤكد ارتباط دور يسوع بشخصية داود في العهد القديم التي يستشف وجودها في عدة مواضع في هذا الإنجيل: فالاسم العبري دود والذي يقوم عليه أصل اسم داود معناه «حبيب»، وداود يُعرف بحبيب يهوه.

لاعتقاده أنه يستحسن تقديم قربان ليهوه قبل القتال. ويتعرض شاؤول كمسيح يهوه للوم يهوه ونبذه له لعصيانه. ويتم إلغاء ملكه الذى ثبّته له يهوه على بنى إسرائيل للأبد (صموئيل الأول ١٢: ١٣-١٤)! فتبين قصتا قايين وشاؤول صورة أدبية هى أن الرب يريد الطاعة لا القرابين.

ويطالعنا قرين القصة فى صموئيل الأول، إلا أن الملك فى هذه الحالة يؤمر بتقديم قربان هو ملك العماليق الأسير الذى كان قد أهدى إلى يهوه. ومع ذلك فإن شاؤول يؤدى دور الجندى الطيب فيعفو عن الملك وعن أفضل الماشية وكل ما له قيمة (١٥: ٩). وهو يفعل الصواب من وجهة نظره. والتيمة هنا أيضًا هى أن الرب له الطاعة وما فعله شاؤول يعد شراً فى عينى الرب فيندم على إعطائه المُلك لشاؤول. أما صموئيل بدوره فى القصة كابن الإله الذى يمثل حضور الرب فى إسرائيل فيقدم ملك العماليق قربانًا ليهوه. فالمهم هو الطاعة لا القرابين. والمطلوب من شاؤول لا يختلف فى ذلك. والمسألة ليست أن يقدم قربانًا أو لا يقدم. فالمطلوب هو الطاعة، أى فعل ما هو خير فى عينى الرب حتى يتسنى له أن يكون مرفوع الرأس كقايين. والمبدأ الفلسفى الذى تصوره هذه القصة القاسية ليس مبدأ يرتاح له قارئ اليوم بما لديه من حساسية. فهو خاضع للمنظور الساخر لقصة الخلق بأول إصحاحات التكوين؛ فقد خلق الرب العالم حَسنًا فى عينيه. ثم خلق البشرية التى تتطلع إلى الخير كما تراه. فالحَسن حَسن كما يراه الرب؛ وهذا هو ما يجعله حَسنًا. وقصة شاؤول مأساة توراتية قاسية. فإقدامه على ما يرى أنه حَسن هو شر فى عينى الرب. وتنتهى القصة بمذلة شاؤول. ويتخلى صموئيل ابن الإله عنه يزول حضور الرب عن شاؤول.

وتعد تيمة الطاعة والقربان محورية أيضًا بالنسبة لسلسلة قصص إبراهيم. ففى التكوين ١٢-٢٢ يتنقل إبراهيم من قربان إلى آخر كما يتنقل من قصة إلى أخرى، ويتقبل يهوه تقدماته. ومع كل حلقة قصصية يبنى فيها إبراهيم مذبحًا ويقدم قرابين لربه يتجلى له يهوه ويعده بابن. وما أن يرزق إبراهيم بطفل حتى يؤمر بالتضحية به. والقصة قد تلقى اعتراضًا عاطفيًا من متلقيها، لذا فإن القارئ يقال له فى بداية القصة إن هذا مجرد امتحان من يهوه لإبراهيم (التكوين ٢٢: ١). فيؤمر إبراهيم بالتضحية «بابنه وحيده الذى يحبه» لاختبار طاعته. والتيمة كما فى قصة شاؤول هى أن المهم هو الطاعة لا القربان. وتضاد إبراهيم مع قايين وشاؤول واضح تمامًا فى القصة. فإبراهيم يطيع الأمر ويفعل ما هو حسن فى عينى الرب فيبقى مرفوع الرأس. وفى مشهد عاطفى مؤثر يسأل الابن أباه وهما فى الطريق إلى أعلى جبل المُريا: «هوذا

النار والحطب، ولكن أين الخروف للمحرقة؟»، ولا يتردد إبراهيم لحظة، فيقول في ثقة: «الله يرى» (التكوين ٢٢: ٨، ١٤). وقد تكون القصة تصويراً لهدف الحكيم في المزمور ٢٤: ٣-٥: «من يصعد إلى جبل الرب ومن يقوم في موضع قدسه، الطاهر اليدين والنقي القلب. يحمل البركة من عند الرب و براً من إله خلاصه». وفي قصة إبراهيم يفتدى يهوه إسحق بكبش، ففوق جبل الرب الرب يرى (٢٢: ١٤). وتحديد التراث لهذا الموضع كمكان لهيكل أورشليم يعد في حد ذاته تعليقاً على موضوع القصة.

والتكوين سرد لسلسلة متصلة من الأبناء بدءاً من الإصحاح الخامس. فخلق آدم على صورة الرب ذكراً وأنثى (٥: ١-٢). ويصير آدم أباً لابن يسمى شيت وتنتقل الصورة نفسها اليه ومنه إلى سلسلة البشرية. وهي موتيفة تنظر إلى الجنس البشرى في إطار مجاز ابن الإله. فبما أننا جميعاً خلقنا على صورة أبينا فنحن أبناء الرب. وهذه السلسلة المتصلة من الهوية الذاتية والتى تضم البشرية كلها تتضح تماماً في إنجيل لوقا حيث يضع المؤلف هذا اللاهوت نصب عينيه في تقديمه لسلسلة نسب يسوع بدءاً من يوسف: «ابن أنوش بن شيت بن آدم ابن الله» (لوقا ٣: ٣٨).

فبما أن آدم ابن الإله فإننا جميعاً كذلك. وهو أمر يشار اليه ضمناً في الموتيفة السائدة في التكوين، ألا وهي نسب أبناء الرب. وعندما يزيح إسحق ابن إبراهيم الأصغر إسماعيل ابنه البكر ليصبح ابن إبراهيم الوحيد الذى يحبه، وعندما يحتل يعقوب مكانة أخيه الأكبر عيسو، يتم إسرائيل سلسلة التكوين القصصية بدور «الابن البكر» للإله. وفي سياق قصة قربان إبراهيم المحورية في التكوين ٢٢، يوقظ تكرار دور الابن البكر أصداء مزعجة لمصير إسرائيل والهيكل.

وفي الخروج، يمثل دور يهوه تنويعة على بحث إبراهيم عن ابن. وتيمة بحث يهوه عن شعب وتيمة إسرائيل كابن بكر تظهر صراحة في الصراع المميت بين يهوه والفرعون. إلا أن ابن الفرعون البكر هو الذى يموت بعد أن يتغاضى ملاك الموت عن ابن يهوه البكر.

وتظهر موتيفتا التضحية بالابن البكر وموته كموتيفة إسرائيل كابن الإله في أوسع نطاق لتطورهما اللاهوتي في الأنبياء. وتتكرر هذه السلسلة من الموتيفات في القصص الشعرى الذى تم جمعه فيما يعرف بأسفار الأنبياء؛ لذا فمن الأفضل أن نتناول تنويعتين أخريين على هذا النوع من الحكايات. ففي هذه القصص، يستعان بدور الزوجات لتصوير علاقة يهوه بإسرائيل. وفي المجموعة الأولى من الحكايات، لا يلعب الأبناء دور أبناء الرب ويمثلون حضور الرب في قصة أكبر. ودورهم كأبناء الرب يعبر

فى حد ذاته تعبيراً مباشراً عن حضور الرب فى مصير إسرائيل. وفى التنويع الثانى على موتيفة الحبكة هذه نجد أن الزوجات والخليلات أنفسهن لا الأبناء هم الذين يلعبون الدور الأول فى تصوير مصير إسرائيل.

٣. دور عمانوئيل وابن الإله

تقدم قصة شمشون من خلال سخريتها اللاذعة تأملاً نقديًا عميقًا فى التدين الحماسى المفرط فى قصص أبناء الرب العديدة فى التراث. فروح المرح الساخر نادراً ما تغيب عن أى من هذه القصص. وهناك ثلاث كتل قصصية قاتمة وتشاؤمية من هذا النوع فى سفر أشعياء ٧-٩ وتقدم نقداً أكثر حدة لفكرة الحلول الإلهى. وهى تشترك فى موتيفة ميلاد طفل اسمه عمانوئيل أو يؤول بمعناه، أى «الرب معنا». فيقدم أشعياء القصص كتحد لتمنى التدين الشعبى أن يكون الرب مع إسرائيل. فيتساءل أشعياء ضمنًا: «هل تريد الرب معك حقًا؟». ويقدم أشعياء هذه المجموعة الصغيرة من القصائد المتنوعة والفقرات القصصية المختصرة تصاحبها تأويلات ومناقشات وتمثل تنويعات على التيمة المشتركة للنبى أو الرب الذى يتخذ إسرائيل زوجة له. وقراءة هذه القصائد والقصص اليوم تشبه الاستماع إلى نقاش مكثف يتحدث فيه كل أطرافه فى وقت واحد. فالتيمات تتداخل والنقاط تقدم فى سياقات متباينة. والأهم أن أطراف النقاش الضمنيين يعرفون ما يحدث أكثر منا. وفى المركز البنائى لهذه المجموعة من التنويعات نجد ابنى أشعياء. ولكليهما أسماء رمزية إيجابية وسلبية. ويسمى الطفل الأول شآر ياشوف («البقية التائبة» أشعياء ٧: ٣)، وهو بشير واضح بوعد. وينشد النشيد عن أورشليم الجديدة. ويولد ثانى طفل لأشعياء من نبية. ويطلق أشعياء عليه اسم مهير شلال حاش بز (أشعياء ٨: ١، ٢). وتفسر القصة هذا الاسم الكئيب للقارئ. فقبل أن يكبر الطفل ويستطيع أن يقول «يا أبى ويا أمى» تسقط دمشق والسامرة فى يد الأشوريين. وفى ثلاث قصص يقدم أشعياء تنويعاته على تيمة عمانوئيل التى تصاغ فى الأدب النبوى فى نوعين من الحكايات، حكاية النبى وأبنائه، وحكاية يهوه وزوجاته. وتراث أشعياء يتبع النوع الأول بصفة عامة.

(أ) القصة الهزلية التى تطالعنا فى أشعياء ٧: ١٠-١٧، وهى قصة مهمة وذات مغزى ضمن القصص التى تستعين بمجاز ابن الإله. تبدأ القصة بوقوع أحاز ملك أورشليم تحت ضغط عسكرى شديد من جانب ملكى دمشق والسامرة. وتصوره افتتاحية القصة كملك فاضل يرفض أن يتحدى يهوه بمطالبته بآية

على الرغم من دعوة الإله له أن يفعل حيث يسمح له بأن يطلب آية لنفسه. وينطوى رفض أحاز ضمنًا على إيمانه بأن طلب آية ينم عن ضعف الإيمان بيهوه.

ولا شك أن القصة بتقديمها لأحاز في هذه الصورة تستحضر أمثالاً أخلاقية كتلك التي تطالعنا في المزمور ٩٥: ٨: «فلا تُقَسُّوا قلوبكم كما في مَريبة مثل يوم مَسَّةَ في البرية حيث جربني آباؤكم، اختبَروني. أبصروا أيضًا فعلي». إلا أن هناك نصًا مضادًا في سفر ميخا ٣: ٩-١٢ يبدو أنه هو المقصود هنا ويقدم سياقًا يتناسب مع تقوى أحاز. ويتعرض ملوك أورشليم هنا إلى تهديد من يهوه لأنهم يختبرون صبره على إيمانهم بأنهم لن يصيبهم ضرر لأن يهوه كان معهم في أورشليم: «بسببكم تُفلَح صهيون كحقل وتصير أورشليم خربًا وجبل البيت شوامخ وعر».

وعلى الرغم من رفض أحاز أن يطلب آية، فإن أشعياء يقدم له آية سلبية تمامًا وفي سخرية مريرة:

> «اسمعوا يا بيت داود. هل هو قليل عليكم أن تُضجروا الناس حتى تُضجروا إلهي أيضًا؟ ولكن يعطيكم السيد نفسه آية. ها العذراء تحبل وتلد ابنًا وتدعو اسمه عمانوئيل. زبدًا وعسلاً يأكل متى عرف أن يرفض الشر ويختار الخير، لأنه قبل أن يعرف الصبى أن يرفض الشر ويختار الخير تُخلَى الأرض التي أنت خاشٍ من ملكيها. يجلب الرب عليك وعلى شعبك وعلى بيت أبيك أيامًا لم تأتِ منذ يوم اعتزال أفرايم عن يهوذا أي ملك أشور»

ويتضح عثورنا هنا على قصة وثيقة الصلة بتراث قصص مولد ابن الإله من أسلوب إعلان ميلاد الطفل ومن الإشارة الصريحة إلى تراث النذير. ومع أن وصف الميلاد الوشيك لا يقول لنا كيف حبلت الفتاة، فإن مغزى كل من هذين العنصرين القويين في الرواية يجعل من المستحيل أن نقرأ النص وكأنه رواية تاريخية أو أن نقرأ هذه الأوصاف كما لو كانت مجرد حوادث واقعية. فهما سمتان كلاسيكيتان لهذا النوع من الحكايات. وأخيرًا فإن تسمية الطفل عمانوئيل أو «الرب معنا» بما تنطوى عليه من إشارة ضمنية إلى أن الطفل أيضًا يمثل المعنى الحرفي لاسمه تعد تأكيدًا مقنعًا على أن الطفل يمثل ما يمثله سائر أبناء الإله. فهم مظهر لحضور الرب في الدنيا وهم جميعًا عمانوئيل. كما أن التعليق الختامي على النبوءة الخاصة بدمار كل من السامرة

ودمشق وبما ينتظر أورشليم من نكبات لا يعد تأويلاً خارجيًا. فهو يشير إلى حضور الرب. وهذا هو ما يدل عليه اسم الطفل. والحضور التدميرى لملك أشور سيكون هو الرب بالنسبة لأورشليم، وهو ما سيحدث قبل أن يكبر الطفل. وهذه هى أية أحاز الغريبة.

وهناك دعوة صريحة للقارئ لكى يؤول القصة من منظور مستقبل إسرائيل. فيقول أشعياء: «هاأنذا والأولاد الذين أعطانيهم الرب أيات وعجائب فى إسرائيل» (٨: ١٨). وتتلقى القصص سلسلة من التأويلات والتوسعات التى تفسر مغزى هذه الآيات والمعجزات. ويسود امتدادان عمانوئيليان متباينان فى الإصحاح ٧: ١١-٢٥ و٨: ٥-١٠، ويكادا معًا أن يغلبا على موتيفة الأبناء المتضادين التى بنيت بها القصة المحورية. وهما امتدادان تأويليان سلبيان وساخران يقوم كل منهما على مجاز عمانوئيل وهو أية أن يكون الرب مع إسرائيل. ففى الأول، لدينا قصة طفل يولد. وهى تنويعة على طفل أشعياء الثانى، فهى أيضًا تحمل نفس المصير السلبى الذى ينتظر إسرائيل. ويدعى هذا الطفل عمانوئيل أى «الرب معنا». واسمه ينذر بدمار إسرائيل قبل أن يكبر. ويختتم الجزء النثرى الافتتاحى من القصة فى الفقرة ١٧ بتأويل أو تعليق على القصة: «ملك أشور». فعمانوئيل هو ملك أشور! وهذا التعليق ليس جزءًا من السرد ولا يقصد به أن يكون جزءًا من القصة. فهو تعليق لاهوتى أو تأويل للقصة من جانب من قام بجمعها، وهو ما يرد فى لفائف البحر الميت باسم بيشر. إنه شفرة القصة. وهو ليس الطفل الذى يولد والذى هو ملك أشور. والطفل هو آية لعمانوئيل، وملك أشور هو حضور الرب فى إسرائيل. وحضور الرب يجلب الدمار. ويضيف الجامع إلى هذه القصة قصيدة من أربعة أجزاء يبدأ كل منها بعبارة «فى ذلك اليوم». وتتسع هذه الأجزاء وتصرح بأن هذا الحضور الإلهى دمار يحل على يد الأشوريين.

أيام يهوه - عندما يكون يهوه معنا - هى أيام دمار، وهى أيام خوف. وتصور الصورة الأدبية الحرب والدمار نتيجة للغضب الإلهى. وتطور مجاز «يوم يهوه» كيوم يأتى فيه يهوه ويحكم على إسرائيل يستمد قوته مباشرة من رؤية للماضى ترى فى دمار أورشليم وإسرائيل القديمة عقابًا مستحقًا من قبل الرب. وفى هذه الرؤية يقوم ملكا بابل وأشور بدور رسولين وعبدين للرب. فقد غالى شعب إسرائيل فى ثقته فى أن الرب سيكون معه ويرحمه. والآن أضحى

يوم يهوه يوم غضب لا يفلت منه إلا من «لا يفعلون إثمًا ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان غش لأنهم يرعون ويربضون ولا مخيف» (صفنيا ٣: ٧-١٢).

(ب) القصة والتعليق السابقان يقابلهما شرح شعرى على طفل أشعياء الثانى (٨: ٥-١٠). وفي هذا الشرح نجد تنويعًا واضحًا تمامًا على شقيقتى حزقيال إسرائيل والسامرة كمروسين ليهوه. والطفل الأول عمانوئيل هو السامرة. وحضور يهوه في إسرائيل يجلب عليها الدمار. وكما شارك في موتيفة «الدمار العاجل» لطفل أشعياء الثانى، فإن هذا الطفل الثانى بمشاركته في موتيفة عمانوئيل يصبح آية على حضور يهوه مرة أخرى في يهوذا. ويظهر الدمار على أيدى الأشوريين مرة أخرى كمرجعية للقصيدة (٨: ٨).

ويتصل هذا الشرح المزدوج بشرح آخر موسع للتراث. وهو أيضًا ناشئ عن تيمة أبناء يهوه المتضادين. ومع ذلك فإننا نعود الآن إلى المدلولات الإيجابية لطفل أشعياء الأول، فنجد تنويعة على «البقية التائبة». ويرتكز التضاد على شخص يلعن مليكه وإلهه (قارن أيوب ٢: ٩). وتظل تيمة عمانوئيل في الإصحاحين ٧ و٨ سائدة، ويقدم الجامع إعادة تأويل إيجابية للموضوع كله باعتباره آية على حضور الرب المنقذ في إسرائيل. ويقوم شرح الجامع للتراث بربط «البقية التائبة» البكر بالطفل المنقذ الذى يولد لعرش داود في الإصحاح ٩: ٦. ومن منطلق وظيفته التفسيرية، فإن النص نفسه يدلنا على الطريقة التى ينبغى أن نقرأ بها هذه الإصحاحات: «صُر الشهادة، اختم الشريعة بتلاميذى». والرسالة الكامنة – الخفية في قصص هؤلاء الأبناء باعتبارهم «آيات ومعجزات» في مصير إسرائيل – هى رسالة أمل. وهنا ومن أشعياء ٨: ١٦، يصبح تأويل المعلم صريحًا. فتقدم لنا قصائد أمل ووعود تنتمى كما يقول الشارح إلى قصة ميلاد طفل أشعياء الأول، أى «البقية التائبة».

وحلقة قصة الميلاد في الإصحاح الثامن أكمل منها في أشعياء ٧. فنجد تنويعة جديدة على كيفية معاشرة الرب للمرأة. ففى أشعياء ٨: ١ يؤمر النبى بكتابة اسم «بقلم إنسان». وتعد صيغة الأمر تلاعب ساخر مخفف على تصور النبى لكتابة نبوءاته بكلمات إلهية. فيهوه يريد أن يكون كلامه مفهومًا، لذا فهو يستعين بلغة البشر. والاسم الذى يكتبه أشعياء هو اسم رمزى ولو أنه يفتقر إلى الجاذبية التى تميز الأسماء الواردة في تنويعات قصص هوشع. فهو اسم

غير جذاب بالنسبة لطفل. ولا يترك أشعياء فرصة لسوء التأويل، فيصطحب معه شاهدين ثقتين على أبوة الطفل الإلهية. كما أن يهوه يعاشر نبية، وبالتالى فهو يمثل في هذه القصة نمطى الذكر والأنثى فى الأبوة الإلهية. فتحبل وتضع طفلاً. ويعطى الطفل اسماً يحدد مصير إسرائيل ودمشق. وهو مصير يحل بصورة أسرع منه فى تنويعة أشعياء ٧: قبل أن يتعلم الصبى الكلام (أشعياء ٨: ٤). وحضور الرب مرة أخرى أيضاً يمثل المصير الذى تلقاه إسرائيل على يد ملك أشور.

وهذا الطفل هو أيضاً عمانوئيل: «الرب معنا». وفى القصيدتين القصيرتين التاليتين للقصة فى ٨: ٥-٨ و٨: ٩-١٠ ندرك ما يقصده أشعياء بهذا المجاز اللاهوتى المحورى للحضور الإلهى. وينبغى أن نتذكر أن كل قصص أبناء الإله وعلى الرغم من تنوعها من حيث الشكل والوصف تتعامل مع خيط واحد فى تناول موسع. فهى تيمة محورية فى لاهوت العهد القديم، أى الاتحاد فى الحياة والجوهر، وفى أوجه التشابه والتناقض، وفى تداخل الموتيفات والصيغ التى تعزى للإلهى والبشرى. فنحن أمام أدب على وعى تام بأن لغته عن الإله هى لغة بشرية. وهنا فى سفر أشعياء وفى العديد من نصوصنا نجد صوت الراوية يتساءل عن معنى «الرب معنا». وماذا يحدث عندما يتدخل الإلهى فيما هو بشرى؟ وهل هى فكرة طيبة؟

(جـ) الجزء النثرى المتضمن فى أشعياء ٨: ١٦ إلى ٩: ١ هو مقال تفسيرى يقدم لقصيدة أشعياء ٩: ٢-٧ باعتبارها نبوءة تشير إلى تغيير المصير التدميرى المقرر فى الحكايات التنبؤية فى أشعياء ٧: ١، ٨: ١٥. وهو يبدأ بإعلان النبى لما يتمناه (٨: ١٧) فيما يتناقض مع إسرائيل القديمة فى قصص عمانوئيل والتى يمثلها من يستشيرون السحرة والعرافين بدلاً من الرب، ومن «يسبون ملكهم وإلههم» يلقون فى «شدة وظلمة» (٨: ٢١-٢٢). ويأمل أشعياء، تتحول الظلمة والشدة إلى مجاز امرأة تعانى آلاماً مبرحة هى امرأة أشعياء، إنها أورشليم الجديدة فى حالة مخاض. وظلمتها ليست كئيبة، بل هى تنير بالتحول. وهنا يتخذ الطفل أو «البقية التائبة» والذى كان عمانوئيل الدمار شكل ميلاد جديد. وفى هذه الفقرة التفسيرية، تتحول تيمات الدمار إلى تيمات أمل: «الشعب السالك فى الظلمة أبصر نوراً عظيماً. الجالسون فى أرض ظلال الموت أشرق عليهم نور ... لأن كل سلاح المتسلح فى الوغى وكل رداء مدحرج فى الدماء يكون للحريق مأكلاً للنار».

فتتحول الحرب إلى أمل. ويهوه وقرينته أورشليم الجديدة ينجبان طفلاً عجيباً هو إسرائيل الجديدة. وأنماط الميثولوجيا التي تحيط بمجاز ابن الإله ومسيح يهوه واضحة. وتجتمع هنا المجازات المحورية لإسرائيل باعتبارها ابن يهوه البكر، وللسامرة وأورشليم قرينة يهوه وللسالكين على طريق الرب كمثال لإسرائيل جديدة. ونبوءات الشؤم في الإصحاحين ٧ و٨ عن إسرائيل القديمة يعاد تفسيرها في ضوء تطلع الإصحاح التاسع إلى البقية التائبة. فيفسر أشعياء هؤلاء الأطفال العمانوئيليين بكل ما ينطوون عليه من أصداء أسطورية معقدة لتراث ابن الإله والمسيح بأنهم يمثلون أفعال الرب في الدنيا. وهو يعرف هذا الرب بأنه إله رحمة وخلاص. وهذا هو معنى عمانوئيل (الرب معنا). وطفل أشعياء ٩: ٢-٧ هو الرب نفسه. ومادة لاهوت العهد القديم عن حضور الرب تدركها هذه القصيدة القوية التي تنشدها زوجة أشعياء حين أتاها المخاض لتلد إسرائيل الجديدة، وهي مصير البقية التائبة، أي عمانوئيل الجديد، أي الرب معنا.

> «يولد لنا ولد ونعطَى ابنًا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيبًا مشيرًا إلهًا قديرًا أبًا أبديًا رئيس السلام» (أشعياء ٩: ٦)

وأشعياء ٩ في إعادته لصياغة الأساس الأسطوري والكوني لقصص الإصحاحين ٧ و٨ عن الطفل الذي يولد يعبر عن قوة الميل إلى هذا الإسقاط على الإلهي.

٤. موتيفة الأنبياء وابن الإله

عندما يقرأ سفر هوشع دون تعسف لاختلاق نبي تاريخي ليكون جزءًا من تاريخ إسرائيل القديمة فإنه يبدو كعمل مذهل من جزءين، يتم تقديم الأول منهما (الإصحاحات ١-٣) كسيرة ذاتية في شكل حكاية يبدو زواج النبي فيها من بغي وكأنه محاكاة لعلاقة الرب بإسرائيل. ويتقرر مصير إسرائيل من خلال أسماء أبناء هوشع. والجزء الثاني من السفر (الإصحاحات ٤-١٤) عبارة عن سلسلة من القصائد التأويلية ضمنًا وتقدم تعليقًا على السرد النثري. وموضوعه دعوة إلى التوبة: «ارجع يا إسرائيل إلى الرب إلهك لأنك قد تعثرت بإثمك. خذوا معكم كلامًا وارجعوا إلى الرب. قولوا له ارفع كل إثم واقبل حسنًا» (هوشع ١٤: ١-٣). ويخاطب المؤلف الضمني الذي يتخذ

دور المعلم الإلهى قراءه بأحجية فى ختام العمل: «أنا كسروة خضراء، من قبلى يوجد ثمرك. من هو حكيم حتى يفهم هذه الأمور وفهيمٌ حتى يعرفها؟ فإن طرق الرب مستقيمة[٣] والأبرار يسلكون فيها. وأما المنافقون فيعثرون فيها» (هوشع ١٤:٩-١٠). والقصة لا تخاطب إسرائيل القديمة فى أى عصر سابق على السبى. والجمهور أو القارئ المستهدف هو طالب الفلسفة والتابع التقى للاهوت الطريق حسب وصف سفر المزامير، كما فى المزمور ١: ٣-٦: «فيكون (التقى) كشجرة ... تعطى ثمرها فى أوانه ... الرب يعلم طريق الأبرار. أما طريق الأشرار فتهلك». وهوشع ليس من رجال القرن الثامن ممن مر بتجربة زواج ساخرة تركت أثرها عليه. بل هو يحاكى دور الرب كزوج مخلص لشعب مؤمن فى حكاية ساخرة. إنها قصة عاطفية أو حكاية صبر على المعاناة تنتهى بمرحمة.

وهى أيضًا قصة تقوم عن وعى على مجموعة من تنويعات قصصية تنشأ عن تفاعلها تيمة واحدة متماسكة. ويتم تقديم ثلاث قصص متتابعة كل منها تنويعة على الأخرى فى الإصحاحات الثلاثة الأولى من السفر. وأسماء الشخوص فى هذه الحكايات كلها أسماء رمزية تدعم مدلولاتها الرمزية فى جوهرها. ففى القصة الافتتاحية، يأمر يهوه هوشع بأن يتزوج بغيًا وأن ينجب منها. ولا تُترك للقراء فرصة للشك للحظة فى تفسير هذا الأمر، إذ يفسر يهوه لهذا النبى المنقذ قائلاً: «لأن الأرض (أى إسرائيل) قد زنت تاركةً الرب».

فيتزوج هوشع من جومَر (دمار) البغى وتحبل منه فى طفل يسميه يهوه يزرَعيل (الرب يزرع) وهو أيضًا اسم الوادى الكبير الذى يقع بين المرتفعات والجليل. واسم الطفل هو تعليق درامى على دمار إسرائيل. ولماذا تدمر إسرائيل وتتداعى مملكتها؟ عقابًا لياهو على الدم الذى سفك فى يزرَعيل (هوشع ١: ٤-٥). وتبدو الإشارة لأول وهلة وكأنها إلى القصة التى وردت بسفر الملوك الثانى ٩ و١٠. ولكن مع أن جامع قصص سفر الملوك يبدى على ياهو تحفظات لا تقل عما يبديه هوشع (الملوك الثانى ١٠: ٣١)، فالقصة كما هى الآن فى الملوك تعد إيجابية تمامًا. فأخاب وإيزابل هما الشريران، فى حين يقاتل ياهو جنبًا إلى جنب مع إليشع نبى يهوه. فهو مسيح يهوه فى القصة؛ وهو من يخوض حروب يهوه. ويؤمر بقتل أنبياء بعل فى يزرعيل وبالقضاء على أخاب وأسرته. ويتأكد تنفيذه لمشيئة يهوه فى خاتمة القصة، حيث يقول له يهوه: «من أجل أنك قد أحسنتَ بعمل ما هو مستقيم فى عينىّ وحسب كل ما بقلبى فعلتَ

(٣) تورية على اسم إسرائيل. فالكلمة العبرية التى تعنى «مستقيم» هى يشاريم.

ببيت أخاب فأبناؤك إلى الجيل الرابع يجلسون على كرسي إسرائيل» (الملوك الثاني ١٠: ٣٠).

ولا شك أن هذه ليست القصة أو ياهو كما يعرفهما هوشع ويشير اليهما! فياهو هذا يبعد إسرائيل عن يهوه بدلاً من أن يكون عبد يهوه المخلص وعدو بعل، وبذلك فقد أنهى المملكة. ويشير هذا التنويع الضمني على قصة سفر الملوك إلى توجه وتقويم لاهوتي لقصص العهد القديم، ويشير ضمناً إلى تجاهل كل من سفرى الملوك وهوشع للأحداث كأحداث تاريخية.

ويعود هوشع إلى قصة هذا الابن البكر في الإصحاح الثالث، إلا أن النص ينتقل إلى تنويعة على الحكاية، وهذه التنويعة هي التي تغلب على بقية الإصحاح. وتلد جومر طفلين، أولهما بنت تدعى لُو رُحامة (لا رحمة). فإسرائيل لن تُرحم ولن يُغفر لها. ثم تحبل في ولد يسمى لُوعَمي (ليس شعبي). وفي تكرار لإنكار تعريف يهوه كإله إسرائيل («أنا معك») في الخروج ٣: ١٢، يخاطب يهوه الطفل قائلاً: «لستم شعبي وأنا لا أكون لكم» (هوشع ١: ٩). والرسالة التي تحويها القصة واضحة: فاسم كل من هذين الطفلين تكرار للآخر، وكلاهما معاً يحددان مصير إسرائيل. كما أن هناك نقاشاً ضمنياً متصلاً بين مؤلف هوشع الضمني وتراث الخروج.

وسرعان ما يتم التخلي عن هذه القصة كما حدث للأولى، ويعود النص إلى الشرح والتعليق. وفي ثلاث فقرات قصيرة (هوشع ١: ١٠، ٢: ١) يفسر هوشع حكايتيه تفسيراً مترابطاً، ويتخذ منظوراً تاريخياً مثيراً. فإسرائيل التي يمثلها أبناء البغى هي إسرائيل في القدم. ولمقابلة إسرائيل القديمة المنبوذة هذه بحاضر مفعم بالأمل، يكرر هوشع وعد التكوين لإبراهيم في التكوين ١٣: ١٦. وإسرائيل الجديدة هذه ستكون بعدد «رمل البحر ... ويكون عوضاً عن أن يقال لهم لستم شعبي يقال لهم أبناء الله الحي». ويعكس هوشع الزمن مرة أخرى، فتعكس إسرائيله الجديدة صورة المملكة المتحدة! ويصبح يوم غضب يهوه وعقابه «يوم يَزرعيل عظيمٌ». والآن يقف ياهو الطيب في مواجهة أخاب الشرير. والآن يمكن أن يطلق على صبي هوشع «أنت شعبي» وعلى شقيقته «لك الرحمة». وفي هذه المواضع الأدبية القليلة يقدم هوشع صورة ليهوه باعتباره السيد الإلهي الذي يحكم التاريخ ويعكس مصير إسرائيل ويجعل الماضي حاضراً. ومن الواضح تماماً أن بنية النص تبدو كحوار. إنها مناقشة وتحليل لعلاقة الحب والكره بين يهوه وإسرائيل. وهذه ليست نبوءة شؤم. فهي تؤكد على سعة الرحمة الإلهية دون قيود. فينبذ الرب إسرائيل القديمة، بينما تحظى إسرائيل الآن بالرضا. فرحمته إلهية لأنها لا تقوم على الاستحقاق.

وتتكون بقية الإصحاح الثاني من ردى فعل متباينين أخرين، أولهما، وهو في ٢: ٢-١٥، يشكل تيمة تعليق ثانٍ على قصة هوشع وامرأته باعتباره يهوه وزوجته مع تردد أصداء طلاق: «حاكموا أمكم لأنها ليست امرأتي وأنا لست رجلها». ويطالب الشاعر الإلهي زوجته بالتوقف عن البغاء ويهدد بتجريدها من ثيابها. وتقدم القصيدة يهوه في شجار عاشق مع زوجته لعلاقتها ببعل وغيره من الآلهة. فيهوه هو الذي كان زوجها (أي بعلها) الذي يعطيها كل شئ، ولكنها أهملته ونسيته. وفي الفقرات الختامية من هذا التعليق الشعري، يعترف يهوه للقارئ بحبه: «هأنذا أتملقها وأذهب بها إلى البرية وألاطفها». وتشير البرية ضمنًا إلى موسى وإسرائيل في أسفار موسى الخمسة. ومرة أخرى يحيل الشاعر الماضي بشير مستقبلي بعودة يهوه. والآن يتحول وادي يزرعيل إلى وادي عخور: باب للرجاء! وبهذه الإشارة الأدبية يكرر المؤلف قصة الحكم والإدانة في سفر يشوع ٧ حيث كان عخور هو «وادي الكدر». فينعكس الماضي أو تاريخ لعن إسرائيل ونبذها. ويخرج شارح هوشع الضمني برسالة أمل من حكاية زواج يهوه من زوجته البغي.

وفي هوشع ٢: ١٦-٢٣ نجد تعليقًا ثالثًا يكمل المناقشة. فيأخذ هذا التفسير النهائي «يوم يزرعيل العظيم» من هوشع ٢: ٢ ليقدم ثلاث قصائد قصيرة كامتداد لموتيفته السائدة: «ويكون في ذلك اليوم يقول الرب أنكِ تدْعينني رجلي ولا تدعينني بعد بعلي (هوشع ٢: ١٦-٢٣). ثم يعود الشاعر مرة أخرى إلى الماضي من أجل وعد عهد الرب الأبدي لإسرائيل ويأتي بها إلى الحاضر. وفي ذلك اليوم، يعقد يهوه عهده مع إسرائيل إلى الأبد. وفي عبارة «في ذلك اليوم» الأخيرة، تعود القصيدة إلى سيرة هوشع الذاتية: «وأرحم لُورحامة وأقول للوعمي أنت شعبي وهو يقول أنت إلهي».

وهذه القصة المزدوجة لأبناء يهوه الثلاثة بتعليقاتها الثلاثة تنتهي هنا حيث «يعود» (واللفظ في العبرية يعني ضمنًا: «يندم») الطفل ويستجيب لأبيه الإلهي. إلا أننا لا نفاجأ بأن هناك شرحًا أخر يضيف تنويعة تفسيرية أخرى للنص في حكاية ثالثة في الإصحاح الثالث الشديد القصر تدور حول زوجة أخرى خائنة لهوشع. وتقدم هذه القصة أيضًا صورة هزلية ساخرة لإسرائيل. والشروح بكل ما بها من تحيز للجنس تتسم بقدر كبير من الفكاهة. فالمرأة كإسرائيل كان لها عشيق أخر وهي زانية، لذا فإن النبي يشتريها بنصف الثمن، ثم يفرض عليها شروطًا قاسية. فليس لها أن تتخذ عشاقًا من بعد، وليس لها أن تضاجع حتى زوجها يهوه. وتنتهي القصة بتعليق مختصر يقدم لنا مغزى القصة مع الإشارة إلى موتيفة توبة النفي. فستظل إسرائيل لمدة طويلة

بلا ملك أو أمير، بلا أضحية أو طقوس. ثم يعودون «ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم». وهنا ومرة أخرى فى هذا التعليق الأخير، ينحى تاريخ الماضى جانبًا من منظور الأمل الحاضر.

هذه الحكاية اللاهوتية الأساسية التى تتناول النبى وزوجته كحكاية تلمح إلى العلاقة بين يهوه وإسرائيل بتعليقاتها ومناقشتها التأويلية وتلاعبها الحر على مجازات التاريخ ليست حكرًا على سفر هوشع. فهى أساسية بالنسبة للحوار النبوى ولفهمنا لأسفار الأنبياء. وهى جميعًا مجموعات معقدة من الأشعار والأناشيد والتعليقات التاريخية جُمعت معًا فى صورة رؤى نبى أو آخر ووحى له من ربه. وتظهر القصة مرتين فى سفر حزقيال.

٥. حكاية يهوه وزوجاته

(أ) تتضمن الحكاية التى وردت بسفر حزقيال ١٦ بعضًا من قسوة التحيز للجنس التى تميز سفر هوشع. إلا أنها أكثر ميلاً إلى الشهوانية فى وصفها لعناية يهوه بعروسه الشابة. فتبدأ القصة بأورشليم كطفلة مهملة، كان أبوها أموريًا وأمها حثية. وقد ألقى بها فى حقل دون أن يقطع الحبل السرى عنها. وقد تُركت دون غسل أو ثياب. وحين ولدت، لم تكن ثم شفقة، بل كره. وعندما يعثر يهوه على هذه الطفلة اللقيط ملقاة بدمها يقول لها: «عيشى. جعلتك ربوة كنبات الحقل» (١٦: ٧). وتكبر الطفلة وتصير امرأة، ولكنها لاتزال «عريانة وعارية».

وفى ترديد لأصداء نشيد الأنشاد يصور حزقيال مشهدًا غراميًا بين يهوه وعروسه أورشليم. وعندما مر يهوه مرة ثانية، كانت أورشليم العروس الشابة مستعدة للحب، «فبسط ذيله عليها» واتخذها يهوه زوجة له، ثم غسل عنها دماءها ومسحها بالزيت. وتمتزج موتيفات الدم فى المشاهد التى تصور الطفلة الوليدة والفتاة العذراء باتخاذ يهوه من أورشليم عروسًا له. ويكسوها يهوه ويزينها بالحلى، فتشتهر أورشليم بما وهبها يهوه من جمال وبهاء.

ثم يتحول المشهد مرة أخرى، ويستبدل بالأوصاف الدرامية فى الحلقات الافتتاحية تعليق وتعنيف. وتغلب نفس الأنماط التى نجدها فى قصص هوشع. واتكلت أورشليم على جمالها وتحولت إلى البغاء. وعلى عكس رواية التكوين عن خلق الإنسان على صورة الرب (التكوين ١: ٢٦)، أخذت أورشليم حليها

وجواهرها وصنعت آلهة فى صورة البشر وزنت بها (حزقيال ١٦: ١٧) بعد أن نسيت رعايته لها حين كانت بعد صغيرة. ويمر حزقيال مروراً سريعًا على تاريخ أورشليم باعتباره تاريخًا للبغاء مع المصريين والفلسطينيين والأشوريين والبابليين. وسيجردها يهوه من ثيابها ويتركها تحت رحمة هؤلاء «المحبين». ويشبه يهوه أورشليم بأختيها السامرة وسدوم. وكما فى قصص هوشع، يتغير يهوه فجأة فى سفر حزقيال. وبدلاً من اللعن يتحدث عن الإصلاح. فهو سيصلح سدوم والسامرة، وسيصلح من شأن أورشليم. وكما فى سفر هوشع أيضًا، يختم حزقيال القصة بتضاد بين عقاب مؤقت وعهد أبدى. فيمنح العهد الأبدى لأورشليم بعد أن يغفر لها كل خطاياها.

وهناك تنويعة على موتيفة أختى أورشليم فى سفر حزقيال ٢٣. وفى هذه القصة، ترد المقدمة فى مشهد سريع. فهناك أختان، أهولة وأهوليبة، وكانتا فى صغرهما بغيان بمصر. وتزوجهما يهوه وحملتا منه. وأهولة هى السامرة وأهوليبة هى أورشليم. وكانت أهولة خائنة وتتخذ من الأشوريين وآلهتهم عشاق لها. لذا فقد سلمها يهوه لعشاقها فقتلوها وأخذوا أبناءها، وهى بالطبع إشارة واضحة إلى دمار السامرة وإلى ترحيل أهلها. ورأت أهوليبة ما حاق بأختها من عقاب، ولكنها تجاهلته واتخذت هى أيضًا من الأشوريين وآلهتها عشاق لها بل أعدت «مضجعًا للحب» لبنى بابل. ويعلن يهوه أن ما حل بالسامرة سيحل بأورشليم: فيُقتل أبناؤها وتُحرق ديارها. وأخيراً، يردد حزقيال صدى هوشع ٣ وتنبئنا هذه القصة الساخرة بأن أورشليم قد «تعلم أنى أنا الرب».

وتنتهى هذه القصة القاتمة باللعن والعقاب. ويليها تعليقان مطولان، تتطور فى أولهما (حزقيال ٢٤: ١-١٤) تيمة حصار أورشليم على يد البابليين. ويتضمن مجازاً يشبه أورشليم بقدر يُغلى فيه خيار أهلها وتستخدم عظامهم كوقود. والتعليق الثانى (حزقيال ٢٤: ١٥-٢٧) ينطبق مجاز أورشليم كزوجة النبى على شخص البغى أهوليبة. ويقدر لزوجة حزقيال أن تموت، إلا أن حزقيال يؤمر بألا يحزن عليها. وتدفع هذه «الآية» قصة الإصحاح ٢٣ إلى خاتمتها المناسبة. ويتم تدمير هيكل يهوه «شهوة أعينكم»، ويسقط أهل أورشليم، أبناء حزقيال، بالسيف. وهذا ليس سببًا للحزن، لأنه يؤدى إلى ما هو حسن فى عينى الرب: «وتكون لهم آية فيعلمون أنى أنا الرب».

وكما فى سفر هوشع، فإن هذه المناقشة برمتها والتى تطالعنا بسفر حزقيال

تتسم بالقسوة الشديدة تجاه الماضي. وهي كتقويم لماضي أورشليم أو المعاناة التي يؤدي اليها دمار أية مدينة تفتقر إلى الرحمة. إلا أن أياً من سفري هوشع وحزقيال لا يركز على مدينة الماضي بما حاق بها من عذاب على يد البابليين. فقد كان هذا في الماضي البعيد. ويتم تشبيه نهاية أورشليم كنهاية السامرة من قبلها بما حاق بسدوم وعمورية من دمار. فهو تحذير وامتحان. والتضاد الضمني هو مع إسرائيل وأورشليم التي تتحول الآن إلى يهوه والى إسرائيل جديدة وأورشليم جديدة. وهي أورشليم لا يحكمها أنبياء غلاظ القلوب، بل يسودها الأمل.

(ب) ترد حكاية يهوه وزوجاته في سفر إرمياء (٣-٤) أيضاً وترد إشارة إلى تيمتها من حين لآخر في السفر. ويقدم إرمياء مجازه على لسان زوج حزين. فقد تحولت أورشليمه إلى زوجة رجل آخر. فهل ليهوه أن يستردها؟ لا يستطيع. ويتم تصوير أورشليم في دور بغي (إرمياء ٣: ١-٢). وفي صورة ثالثة تقف على جانب الطريق في انتظار محبيها (٣: ٢). فيرسل يهوه القحط عقاباً لها. وفي ٣: ٦-١١، نجد تعليقاً نثرياً يفسر هذه الافتتاحية بالإشارة إلى قصص يوشيا في سفر الملوك الثاني. وبعد أن تلعب إسرائيل دور البغي، يطلقها يهوه، وتلعب يهوذا دور أخت إسرائيل. وهي أيضاً زائفة وبغي لا تعرف الحياء، وتتظاهر بالعودة إلى يهوه. فيندم يهوه على ما أبداه من رحمة بيوشيا.

وهناك تنويع مهم على الرحمة الإلهية هنا. ففي تضاد مع غضبه على زوجته المنافقة يهوذا، يقرر يهوه أن يغفر لإسرائيل ويطالبها بالعودة اليه. ثم يخلط بين إسرائيل ويهوذا ويتحدث عنهما كابنتيه ويقول: «ارجعوا أيها البنون العصاة لأني سدتُ عليكم». ويخاطب بقية من بقايا ما بعد السبي فيقول: «فآخذكم واحداً من المدينة واثنين من العشيرة وآتيبكم إلى صهيون» (٣: ١٤). ويدخل إرمياء في تيمة العودة: زوج يتوسل إلى زوجته الخائنة لكي تتغير. ويخاطبها الآن بلغة التدين ويطالبها بختان القلب، وهو التزام معنوي وروحي (٤: ٤). وفي ٤: ٢٢، يعود إرمياء إلى تيمة أبنائه. فهم حمقى وضائعون: «شعب أحمق، إياي لم يعرفوا. هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء في عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون».

وفي ختام هذا المجاز الخاص بإسرائيل ويهوذا كزوجتين للرب وابنتين له، ينظر إرمياء إلى الأرض وخواء صحراء النفي أو فراغ قصة الخلق في التكوين

١. ويقوم إرمياء بالتنويع على أشعياء ٩. فيسمع يهوه صرخات ابنته صهيون وهى تعانى آلام المخاض، ولكن يحيط بها عشاقها الذين يحاولون قتلها، مما يشبه عروس نشيد الأنشاد التى يهددها السحرة. ويأمر يهوه نبيه بأن يمشي في شوارع أورشليم ويبحث عمن يمشي في طريق الأبرار ويسعى إلى الحقيقة. وحينئذ يمكن له أن يغفر لأورشليم (٥: ١). ومن هذه الصحراء يخرج يهوه بالخلق الجديد لأورشليم جديدة. وفى الإصحاحين ٣٠ و٣١، يعود يهوه إلى عشيقات شبابه ويغير مصائرهن، فيعيدهن من الشمال. ومرة أخرى تختلط المجازات ويقول يهوه: «صرتُ لإسرائيل أبًا وأفرايم هو بكرى» (٣١: ٩). وكأب محب، يصفح يهوه عن إثمهما وينسى خطيئتهما (٣١: ٣٤).

٦. إسرائيل حبيبة الرب

إن القصة الأصلية ليهوه وزوجاته كما وردت فى أسفار هوشع وحزقيال وإرمياء هى حكاية تتسم بالقسوة والحدة وتدور حول الحضور الإلهى فى السامرة وأورشليم. إلا أن هذا النقد وهذه المحاكمة ليسا إلا نصف جهد هذا المجاز القوى فى الأدب التوراتي. ويأخذ كل من نشيد الأنشاد وأشعياء الحكاية فى اتجاه مختلف.

يقدم أشعياء أولاً مجاز أورشليم كزوجة ليهوه فى نشيد بالإصحاح ٥: ١–٧ وبطريقة يتبع فيها نمط حزقيال إلى حد تشابه الخطوط العريضة للحكاية عندهما. والنشيد به راويتان بضمير المتكلم، أولهما الزامر الذى ينشد ليهوه مخاطبًا إياه بكلمة «حبيبى». وهذا اللقب الإلهى دودى الذى يردد صدى اسم داود ملك أورشليم الأسطورى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهيكل جبل صهيون. وترتبط بهذا المجاز صورة أورشليم باعتبارها جنة يهوه على الأرض. وهذا هو المجاز هنا: يهوه وكرمته:

«كان لحبيبى كرم على أكمة خصبة. فنقبه ونقى حجارته وغرسه كرم سورق وبنى برجًا فى وسطه ونقر فيه أيضًا معصرة فانتظر أن يصنع عنبًا فصنع عنبًا رديئًا»

وفى قلب لحكاية العنب المر الذى أكله الأب فى إرمياء ٣١: ٢٩–٣٠ وحزقيال ١٨: ٢، ينتظر هذا العنب الأسنان الإلهية لتعمل فيه. والمجاز تنويعة

على يهوه مع زوجته البغى الضالة. وهو ما يتضح بتغير الزاوية فى نشيد أشعياء ٥ حيث ينشد يهوه شكواه لأهل أورشليم؛ ويسأل القراء أن يحكموا بينه وبين كرمته: «ماذا يصنع أيضاً لكرمى وأنا لم أصنعه له؟». ثم يصور يهوه غضبه على طريقة هوشع وحزقيال، وكيف أنه سيزيل سياج الكرم ويتركه للدمار، وسيدع الأعشاب تنمو فيه ويمنع عنه المطر. وفى البنية الموازية فى الفقرة ٧، يفسر يهوه النشيد. ويستمر النشيد وشرحه فى الفقرات ٨ و١١ و١٣ و٢٠ و٢٦ على لسان رواة آخرين يعلق كل منهم على القصة. ويبين دخول هؤلاء الرواة أن القصة التوراتية بنيت من التراث ويدور سياقها فى مناقشة له. وفى بعض المواضع كالفقرة ١٣، يتوقف التأويل عند نقطة أورشليم وما حاق بها من دمار. وفى مواضع أخرى كالفقرة ١١، تطوف المناقشة بين شرور اجتماعية تجتاح المدينة ولا صلة لها بالموضوع كمخاطر المسكرات. ومن النقاط المؤثرة تلك التحذيرات التى أضيفت فى الفقرات ٢٠-٢٣ من جانب أحد أطراف النقاش. فهى تسعى إلى تحويل التعليق إلى تعليق على الأخلاقيات الكونية. والمناقشة لا تعود مرة أخرى إلى الكرمة أو إلى بستانيها المحبَط.

وموتيفة أورشليم كقرينة ليهوه ومعها موتيفة الهيكل كجنته تظهر مرة أخرى فى نشيد الأنشاد حيث تمثل تنويعة واضحة على النصوص التى رأيناها. إلا أن هذه الموتيفة فى نشيد الأنشاد تتسم باختلاف إيجابى. فحب الرب لأورشليم يشبه حب سليمان الشهوانى لعشيقته. وتظهر الجنة فى النشيد الافتتاحى من الإصحاح السادس. ويتغنى النشيد بشوق أورشليم إلى ربها: «أين ذهب حبيبك أيتها الجميلة بين النساء؟ أين توجه حبيبك فنطلبه معك؟». ويتغير راوى النشيد فى الرد فى الفقرة ٢، يصبح المنشد هو أورشليم ويهوه «حبيبها» (وهنا أيضاً دود كما فى داود). والرد مفعم بالتلميحات الجنسية: «حبيبى نزل إلى جنته، إلى خمائل الطيب ليرعى فى الجنات ويجمع السوسن». وهذه هى جنة الحب فى الإصحاح ٤: ١٦ و٥: ١ حيث تنشد أورشليم للرب حبيبها قائلة: «استيقظى يا ريح الشمال وتعالى يا ريح الجنوب. هبى على جنتى فتقطر أطيابها. ليأت حبيبى إلى جنته ويأكل ثمره النفيس». ويجيب يهوه قائلاً: «قد دخلتُ جنتى يا أختى العروس. قطفتُ مرى مع طيبى؛ أكلتُ شهدى مع عسلى؛ شربتُ خمرى مع لبنى. كلوا أيها الأصحاب، اشربوا واسكروا أيها الأحباء».

وهذا التلاعب المجازى الجنسى على تيمة حضور الرب فى أورشليم الجديدة هو الذى يمثل طباقاً قوياً مع عالم العهد القديم الأدبى عن أورشليم القديمة وقصص ردتها ودمارها. ومما لا شك فيه أن نشيد أنشاد سليمان يقدم لنا أشد تنويعات العهد القديم تكثيفاً على تيمة زيجات يهوه.

الفصل الخامس عشر

العالم الفكرى للعهد القديم

١. تاريخ مَن هذا؟

حان الوقت لكى نتناول مسألة ملكية التاريخ. فالكتابة عملية تأثير وإقناع. وهو ما يصدق على التاريخ وعلى أى شكل آخر من أشكال الكتابة. لذا فعلى المرء أن يقرأ ما بين السطور وما يشار اليه ضمنًا. والتاريخ ليس هو الماضى. فالماضى لا وجود له بالنسبة لنا. والتاريخ – وهو تصورات عن الماضى تختلف باختلاف من يكتبونها – هو طريقتنا فى الحديث عن ذلك الماضى؛ عن تلك التجارب والأحداث التى يحتمل أنها وجدت ذات مرة ولكن لم يعد لها وجود. والتاريخ نفسه من اختلاق من يكتبونه. فهو منتج أدبى. وبذلك فالتاريخ ينتمى إلى من يقومون بفعل الكتابة.

وقدرة أى تراث على إعادة التأويل الخلاقة لا تتقيد كثيراً بمضمون ذلك التراث ولا بمدى قربه من جذور التراث فى الماضى. بل هو من تحديد حملة التراث. وكل نص من نصوص العهد القديم تحت رحمة من يزعمون أن التراث ملك لهم ويؤولونه. ونادراً ما أولى الاهتمام إلى هذه المسألة التى تقع بالقرب من قلب كتابة التاريخ. وعندما نتساءل عمن رووا القصص وتناقلوها عبر القرون باعتبارها ذات مغزى، لا نجد مفراً من استنتاج أن تاريخ إسرائيل أوربى فى معظمه. وهذا التاريخ، سواء أكان يهودياً أو مسيحياً، هو من نتاج الوعى الذاتى الأوربى وله مكانة محورية فيه. فقد كتبته أوربا ولأغراض تخص أوربا! فلا يكفى أن نعود إلى الوراء إلى أورشليم أو الاسكندرية أو بابل فى عصر ما من العصور القديمة ونتخيل التاريخ وهو يحدث أو العهد القديم وهو يصاغ. بل علينا أولاً أن نتساءل عن كيفية وصول هذا التاريخ الينا. ولابد أن نعترف أن سياقه فى عالمنا نحن له تأثيره على فهمنا لمغزى هذا التاريخ. فليس العهد القديم وحده هو الذى نقرأه بعدسات التأويل المرصعة، بل التاريخ أيضاً.

وأى زعم وقائى بالحق فى تاريخ فلسطين يدعم المزاعم الفكرية والروحية للتواصل مع العهد القديم ومع ماضى أوربا. ولهوية أوربا الذاتية باعتبارها مسيحية قصة جذور فى العهد القديم، وهى قصة ترجع إلى الخليقة. ووظيفة قصص الجذور هى أن تمنح لقرائها فرصة لكى يجدوا لأنفسهم مكاناً. ووعى أوربا بذاتها لا يتقيد بعدد محدد من أساطير الجذور التوراتية، سواء أكان هذا فى شكل إسرائيل التكوين القديمة أو إسرائيل جديدة ما كإسرائيل سفر عزرا أو إنجيل يوحنا. كما تأثرت قصة الجذور الأوربية بخرافة التاريخ، أى الإيمان بالبحث عن تاريخ للماضى كما حدث بالفعل. ويقوم هذا النسق الإيمانى على ثروة اكتشاف الذات. فقد أدت إعادة صياغة المجتمع بعد الوسيط ونهضته إلى نشأة تصور محدد ومثالى عن ماضٍ بعيد يمثل أساساً لهويته. وأدى بحث أوربا عن مصادرها من خلال إعادة اكتشاف جذورها القديمة والتوراتية إلى الحاجة إلى أن يكون التاريخ الذى استكشفته هو الماضى الحقيقى، ماضٍ يضفى الشرعية على الاختيارات الثورية. وفى سياق عقائدى مشوش كهذا يكون التاريخ ظناً لا يقيناً.

وبالإضافة إلى مزاعم أوربا بحقها فى العهد القديم، هناك مزاعم أوربية أخرى بالحق فى التراث الثقافى والفكرى لليونان القديمة والحضارة الهيلينية. وأدخلت هذه الأفكار فى نظم التعليم الأوربية بعد أن حددت أوربا موقع جذورها الروحية فى الامبراطورية الرومانية. وتعد أوائل العصور الوسطى وما شهدته من همجية قبل أن يكرس ابن رشد وابن سينا أنفسهما لنشر العلم فى أوربا حقبة مظلمة من تاريخ الغرب لا يحن اليها اليوم سوى أهل اسكندنافيا بأساطير الفايكنج التى يفاخرون بها. وأدى تأكيد أوربا غير المبرر تاريخياً لجذورها القديمة إلى إيجاد هوية تمس كل جانب من ثقافتها. وتبدأ مزاعم أوربا والغرب بالحق فى الملكية الفكرية والروحية لسوريا وفلسطين القديمتين فى إعادة اكتشاف المسيحية الغربية لجذورها الدينية فى «الأرض المقدسة» فى القرن الرابع. وانعكس ذلك فى البحث الملهوف فى العصور التوراتية القديمة منذ عصر سانت هيلينا وجيروم، وتمخضت رحلاتهما عن أول كتاب مقدس غربى. ويتأكد تأثير هذا الاضطراب المكانى الناتج عن عملية «إعادة الاكتشاف» هذه والذى يتضح فى التركيز الدينى فى العصور الوسطى على بقايا الصليب الأصلى وعلى المواضع المقدسة بتناول مسألة قدرة علم آثار العهد القديم على فهم الماضى الذى يستكشفه.

كما يرجع انتماء أوربا للكتاب المقدس إلى إصلاحات عصر النهضة والتنوير.

وتوجت أولى هذه الإصلاحات بالثورة البروتستانتية التى أفسحت للكتاب المقدس مكانًا فى عالم الجامعة الروحى وفى الحياة الأخلاقية والروحية للفرد العادى. وتميزت الأخيرة بوضع التاريخ فى بؤرة مفهوم حديث عن الواقع. وأصبح الماضى يتحدث إلى الناس مباشرة على لسان الإله القديم خالق العالم. فسيطرت أوربا على عالم الماضى وإلهه وأحكمت قبضتها على دفة التاريخ.

كانت حملة نابليون مثلاً هى بداية اهتمام الدراسات الحديثة بالشرق الأوسط. فأدت لهفة الدراسات التاريخية والأثرية إلى إعادة التأكيد على حقوق أوربا فى ماضى فلسطين. فهو جزء من رؤية الغرب لتراثه فى حضارة تطورت تصاعديًا على مدار خمسة آلاف سنة، وهو عنصر أساسى فى كفاح دينى خاضه المسيحيون لمصالحهم الفكرية والتعليمية فى الغرب. وفى كلا هذين المجالين، كان مفهوم العرقية بصبغته الغربية المتميزة والذى يخفى ماضى فلسطين يساعد على دعم سلسلة من التواصل التاريخى. ويبدأ هذا التواصل من الشرق الأدنى القديم ويتلخص فى العهد القديم العبرى ثم يتقدم من خلال التوحيد الهيلينى على يد الاسكندر، ثم إلى العهد الجديد والمسيحية المبكرة. والوظيفة الاستكشافية الأولى لسلاسل كهذه هى الاستقرار بالطبع. إلا أن الحنين إلى الماضى - وهو الوصف التاريخى للماضى بصورة تعرف المرء بنفسه - يؤدى أيضًا إلى فقدان للذاكرة وقصر نظر فى خضم الحاجة إلى خفض حدة غيرية الماضى. فالغرب لا يفعل شيئًا سوى إعادة اكتشاف ما يمكن إدراكه. واعتبار الغرب لنفسه سيدًا للتاريخ أمر له ثمن، ألا وهو هوية الماضى. وهذا المنظور المستغرق فى ذاتيته والذى يميز النزعة التاريخية الأوربية ينعكس اليوم فى أفكار الارتقاء التصاعدى التى اتخذت دورًا محوريًا فى نظرة علوم الأوربا غير النقدية إلى الماضى كتمهيد لنشأة أوربا المسيحية.

وكما حولت الدراسات التاريخية والأثرية قصة العهد القديم إلى تاريخ لفلسطين - من العصر البرونزى إلى دمار أورشليم على يد الجيش البابلى - فقد حولت كلاً من العصرين البرونزى والحديدى أيضًا. فأصبح العصر الحديدى فى علم آثار العهد القديم صياغة جديدة عقلانية للعهد القديم، أو إلى كتاب مقدس علمانى إن صح التعبير. وأصبح العصر البرونزى فيه بمثابة مقدمة للعهد القديم لا تكمن أهميتها فى ذاتها بل فيما ترتب عليها. وقد حالف الحظ هذين العصرين. فتاريخ فلسطين القديمة عند معظم الباحثين حتى عهد قريب ينتهى فى القرن السادس قبل الميلاد بسقوط أورشليم. والقرون الستة بين نبوخذنصر ويسوع تنتمى إلى تاريخ خفى. وكان هذا

متوقعًا في ظل معادلة السامية في النموذج التحليلي القديم الذي كان ينظر إلى تلك الحقبة – التي تركت لبني إسرائيل فشوهوها وأحالوها إلى يهودية – كعصور مظلمة. وكان ما يعرف بعصر ما بعد السبي عصر ظلام ديني اتُخذ فيه العهد القديم أداة لنزعة قومية عنصرية فيما أصبح يعرف «باليهودية الأولى». وهنا بلغ العهد القديم دركه الأسفل، حيث تخلى عن ذراه الأخلاقية وتحول إلى صورة هزلية بروتستانتية من الكاثوليكية الرومانية والى تزمت ديني أدى إلى سيطرة الكهنة والى التركيز على الطقوس الشكلية، في انتظار مخلِّص إصلاحي.

كان عصر «ما بعد السبي» ينظر اليه كعصر انتقال وإعداد، وعصر أدى إلى المسيحية. ولم تكن «تواريخ إسرائيل» جزءًا من التاريخ اليهودي. بل كانت اليهودية لا تسير بنفس خطى التاريخ التى كانت تتبع خطى المسيحية. وفي تاريخ تقوده فكرة الخلاص كهذا لا شئ مهم يقع بين العهدين. وانُخر العصر الروماني في فلسطين لأجل يسوع، وامتد سقوط أورشليم في سنة ٧٠ ق. م. عند كثرة من المؤرخين إلى ثورات بار كُخبا وطرد اليهود من فلسطين في سنة ١٣٥ ق. م. ومهما كانت مرارة هذه الخاتمة الحديثة لتواريخ ماضي إسرائيل، فإن أحداً لم يلتفت إلى عنصريتها الجوهرية في تشتت دور إسرائيل في داخل قصة جذور أوربا.

وبعد انتهاء ثورتي اليهود في سنة ٧٠ و١٣٥، حمل الحماس التاريخي الغربي الصليب غربًا تاركا المسيحية «الشرقية» وبغض النظر عن مدى محوريتها بمجرد أخذ بولس أسيراً إلى روما الأوربية. وهو أمر يتفق ومفهوم أوربا عن ذاتها. ولم يمثل العصر الروماني المتأخر في فلسطين والقرون الثلاثة من حكم بيزنطة المسيحي أي اهتمام فكرى للغرب منذ نهب الصليبيين القسطنطينية. وكان الإسلام الذى ساعد على مخاض النهضة الأوربية يمثل عالمًا قائمًا بذاته. والمسافات الفكرية هنا هي مسافاتنا نحن لا الماضي. وتعد نهاية تاريخ فلسطين وطرد اليهود من أورشليم انعكاسًا مباشراً لهوية الكنيسة باعتبارها أورشليم الجديدة وإسرائيل الجديدة. ومن خلال التاريخ تصبح الكنيسة الغربية «بشطارة» مؤرخيها هي الوريث الشرعي للعقيدة التوراتية! وهذا الوعي الذاتي من جانب الكنيسة – والذى تم اكتسابه من خلال التأمل النقدى – قد يكون منظوراً شرعيًا للاهوت وقد لا يكون. فهو وعي لابد أن يتحداه منظور نقدى ذاتي.

إن تراث الجذور الأوربي يعتبر أوربا الغربية مزيج من تيارين فكريين متضادين: المسيحية اليهودية من ناحية، ونقيضها التراث الثقافي اليوناني والهيليني من ناحية أخرى. واعتبار العهد القديم نتاج «عهد قديم» و«عهد جديد» يعكس هذا الانقسام.

فالعهد القديم ليس هو التراث اليونانى الذى يسمى بالترجمة السبعينية العهد القديم والذى كان يشكل الجزء الأعظم من أقدم الكتب المقدسة المسيحية كما نرى فى مخطوطى القرن الرابع ڤاتيكانوس وسينيتيكوس،[1] بل كان العهد «القديم» ووضع بحيث يقدم عهداً «جديداً»؛ فيما يشبه «إسرائيل القديمة» - التى يتم حالياً ربطها باليهودية من باب السخرية - وإمكانية ربطها «بإسرائيل جديدة» مسيحية. وفى هذا التراث المسيحى والأوربى، بدأ العهد القديم فى التحول إلى كتاب مقدس يهودى. وكان عبرياً وكان شرقياً وينتمى إلى الشرق الأدنى القديم. وكانت لغته ومفاهيمه تختلف تماماً عن لغة العهد الجديد ومفاهيمه التى كانت تنتمى إلى عالم الهيلينية الجديد الجرئ. ومع أن الجزء الأكبر من الامبراطورية الهيلينية كان يمتد عبر جنوب آسيا، كانت الهيلينية تعد يونانية وأوربية ومتحضرة. ولعبت الحروف اليونانية دوراً متميزاً فى الخيال التاريخى الأوربى. وكانت اليونان وافداً جديداً إلى الحضارة يقوم على الثقافات والعوالم الفكرية الأقدم على ساحل الأناضول وفينيقيا ومصر؛ بل إن الهيلينية ورثت رؤية استعمارية أقدم إلى العالم. وكانت الهيلينية هى الناتج التراكمى للثقافة العالمية عبر القرون. وبداية من سيطرة أشور على سوريا فى القرن التاسع قبل الميلاد، كان الشرق الأدنى القديم قد تطورت به ثقافة متفاعلة وعالمية استمرت حتى هزيمة القوات التركية فى نهاية الحرب العالمية الأولى.

ولا ينبغى أن ننسى أن الهيلينية كانت ثقافة لم تكن مراكزها أوربية، بل كانت مراكزها فى آسيا وأفريقيا، فى بابل والاسكندرية. وليس معنى هذا أن هذه الثقافة كانت أسيوية أو أفريقية. فقد امتدت الامبراطورية الأشورية فى أوج قوتها من وادى النيل إلى أفغانستان. وتحت حكم الفرس امتدت القوة الاستعمارية إلى وادى إندوس، وامتدت العلاقات التجارية حتى الصين. وعندما أوقعت جيوش الاسكندر الهزيمة بقوات الفرس، انضمت أوربا المتوسطية إلى الامبراطورية. وحتى عندما آل الحكم للقادة المقدونيين، ظل مركز السلطة فى الشرق. وبانقسام الامبراطورية إلى صدوعها القديمة، ظل مركز آسيا (بما فى ذلك معظم سوريا الكبرى وقرطاجة الفينيقية) فى بابل. أما أفريقيا بما فيها مصر والنوبة فقد تمركزت مدينة الاسكندرية التى تعد متوسطية فى جوهرها.

ولم تبلغ روما درجة الامبراطورية إلا نتيجة لتنافسها مع التجارة الفينيقية على السيطرة على موانئ المتوسط المركزية. فانتقلت شرقاً عن طريق مصر. واستغلت روما

(١) وهما حالياً من مقتنيات مكتبة الڤاتيكان والمتحف البريطانى على التوالى.

دور الاسكندرية التاريخي كركيزة ناجحة للسلطة الاستعمارية. ولم يتمكن الرومان من خلع البابليين والسلوقيين والهيلينيين عن إدارة آسيا إلا بعد هذا الاستغلال الناجح لدور الاسكندرية. وكانت هذه الامبراطورية رومانية يونانية مقدونية. فتعلم الرومان اللغة اليونانية مع اتساع الامبراطورية غرباً. ولم تسقط الامبراطورية بسقوط روما. ولما لم تكن لها جذور أوربية حقيقية فقد انتقلت الإدارة إلى القسطنطينية ثم إلى دمشق وبغداد، ثم عادت في النهاية إلى القسطنطينية. وكان التوجه الأوربي هو الذي نظر إلى هذا العالم السياسي من منظور التطلعات الشخصية. وهو منظور زائف إلى حد كبير.

إن التسلسل التاريخي للهيمنة الخارجية على فلسطين لم ينقطع منذ عصر الامبراطورية الأشورية حتى العصور الحديثة. ومفاهيم الهوية الذاتية والوعي الذاتي في الدول الأوربية تتطلب رؤية مختلفة تماماً للسيادة لكي تجد مكاناً لها في العصور القديمة. فلم يكن ملوك أوربا المستبدون المركزيون هم الذين حكموا العالم القديم، بل عبيد للإله. ومن المهم أن نتفهم مجاز الملك في العالم القديم والذي يرمز إلى «الاستقلالية». فليس من قبيل المصادفة أن يجد عالم العهد القديم هذه الوفرة في عدد الملوك بين مزارعي فلسطين المتواضعين.

٢. اللاهوت كتأمل نقدي

إن تراث الجذور الأوربي يضفي قيمة على التضاد بين الدين والعلم. وهذه القطبية التي تقسم الواقع إلى عالمي الدين والعلم تنعكس في التعارض الذي يقول به المؤرخون بين عالم الشرق الأدنى القديم – وهو عالم تسوده تعددية الآلهة والإيمان بالخرافات وهو العالم الذي ينتمي اليه العهد القديم – وعالم الهيلينية – وهو عالم يحكمه المنطق والعلية وهو عالم العهد الجديد. ولقبول رؤية كهذه، لابد من إدراك الاختلاف بين الدين والعلم.

ولابد من مواجهة هذه التشعبات المصطنعة التي اختلقناها. فكما أنه ليس ثم فارق كبير بين الامبراطورية الأشورية والفارسية أو بين الفارسية والهيلينية، فالاختلاف بين عالمي الشرق الأدنى القديم والهيلينية الفكري من صنع المراقب. فإذا تخطينا خمسمئة سنة كما يفعل العديد من علماء العهد القديم ووضعنا الأشوريين وفلاسفة الاسكندرية في تضاد، لوجدنا اختلافاً جذرياً. إلا أن عالم الهيلينية يعد نتاجاً مباشراً للثقافة الفكرية للشرق الأدنى القديم من بابل إلى طيبة، بل إن الثقافة الهيلينية

نفسها بجذورها التى تمتد لقرون تعد من نواتج حضارة امتدت من غرب المتوسط إلى وادى إندوس ومن هضبة الأناضول حتى السودان. فليس ثم نهج فكرى يونانى محدد يزيد عن نهج فكرى عبرانى أو سامى. ولم يكن هناك نهج فكرى قبل منطقى يتناقض مع الفلسفة اليونانية. فقد صاغ أرسطو ما كان معروفًا قبله بقرون. وظهرت النصوص الفلسفية مع بعض من أقدم نصوص سومر ومصر القديمتين.

لم تكن الامبراطورية التى بناها الأشوريون أول محاولة لتأكيد السلطة السياسية على منطقة تضم العديد من اللغات والثقافات، ولكنها كانت الأكثر بقاء، وأدت السياسات التى اتبعتها فى إدارة الأقاليم ونقل السكان إلى إيجاد وعى بعالم متشابك تتعدد فيه الشعوب فى سياق سياسى واحد. ولم تسقط الامبراطورية بسقوط نينوى فى يد البابليين فى سنة ٦٠٥ ق. م. بل انتقلت إدارة الامبراطورية القديمة إلى بابل. وعندما دخل الجيش الفارسى بابل فى سنة ٥٣٩، انتقلت الإدارة من الملك البابلى نبونيدوس وبلاطه إلى قورش والفرس. واستمرت إدارة العالم من بابل. ولم تكن الإدارة الجديدة تغزو الامبراطورية من جديد بقدر ما كانت ترسخ دعائم شرعية خلافتها لها. وتوسع الفرس فى استخدام اللغة الآرامية السامية الغربية التى كان الأشوريون قد أدخلوها فى الإدارة. وهو ما ساعد على توحيد الامبراطورية فكريًا وسياسيًا. وفى أواخر القرن الرابع عندما غزا المقدونيون آسيا بقيادة الاسكندر، نشروا اللغة اليونانية فى امبراطوريتهم بآسيا وأفريقيا، ودمجوا المناطق المتوسطية من أوربا ولأول مرة فى العالم الثقافى للفكر الاستعمارى.

وصاحبت الامبراطورية عدة تحولات منها التحول الفكرى، فتغير وعى الشعوب بذاتها وبالعالم الذى تحيا فيه. ومن أعمق هذه التحولات الفكرية ما تمثل فى أفكار الشعوب عن الدين وعن التناقض بين تعددية الآلهة والتوحيد. ولم يكن الإيمان بإله أو بعدة آلهة نتاجًا للإيمان بالتراث بقدر ما كان طريقة لفهم حقيقة عالم الواقع والتعبير عنه. وكانت مناقشة الدين فى العصور القديمة تعكس جوانب من الواقع كانت تعد غير معروفة. وكان هذا اللاهوت الذى شارك فيه العهد القديم بعهديه القديم والجديد يعكس رؤية يقع مركزها فى وعى بالجهل الإنسانى وبخداع الحواس الإدراكية يرتبط باعتراف كونى بوجود جوانب تتجاوز حدود التجربة البشرية فى الحياة والخصوبة والحكمة.

وكان هذا اللاهوت أحد جوانب الفلسفة والعلوم القديمة. ولم يكن هيلينيًا بقدر ما كان من نواتج الثقافة الفكرية الموحدة التى أوجدتها الامبراطورية منذ العصر الأشورى، وهو علم وضع فى تضاد وتعارض مع عوالم القصص القديم عن الآلهة. ومن

هيكاتيوس المؤرخ القديم إلى أفلاطون وكتّاب المسرح الإغريق ومن نبونيدوس البابلي إلى أشعياء ومؤلف سفر الخروج لم يكن ثم تعارض بين التعددية والتوحيد. بل كانا يعكسان جانبين مختلفين لنطاق واحد من التطور الفكري، وكانت هناك استمرارية بين التعددية والتوحيد، وكانت هناك عملية تأويل متغيرة. وكانت التحولات في الرؤى تنتج عن أكثر من ألف سنة من الاندماج الثقافي. وكانت الأزمة في تحول كهذا ترتبط أولاً وقبل كل شئ بفهم الغيب وبأفكار تتصل بالحقيقة وبشرعية آلهة القصص. وجاء الصراع حول المعتقدات المتعلقة بوحدة الإله متأخرة وكان لها دائماً جانب سياسي واضح.

ومنذ أوائل العهد الأشوري من الامبراطورية وفيما يوصف بالعوالم التعددية لمصر وسوريا والرافدين، أدرك المفكرون فارقًا واضحًا بين الآلهة نفسها وبين التماثيل والصور التي كانت تمثلها. كما أدركوا الاختلاف بين قوى الطبيعة والقوى الإلهية التي أوجدتها، وهو ما يبدو واضحاً في بعض أوصاف الآلهة العليا كالإله البابلي مردُك؛ فله في قصة الخلق خمسون اسماً مما يسمح له باتخاذ صفة الوجود الكلي. ولمردك القدرة على الخلق بالكلمة وحدها. وكان يعتقد أنه يمتلك في أسمائه كل ما يمكن نسبته للإله من قوى. وهناك قصص أخرى عن أصل الآلهة تصفها بأنها تنحدر من أب واحد أو من والدين إلهيين أصليين. وهي موتيفات قصصية تعكس مفهوماً عن الوحدة والترابط المنطقي في عالم إلهي يشبه القصص الافتتاحية في سفر التكوين. وكل هذه المجازات تعكس مفهوماً يرى الإنسانية واحدة في جوهرها.

وفي التعامل مع آلهة الآخرين، كانت الانتصارات العسكرية تشجع على ابتكار أوصاف تفاخر بأسر آلهة الأعداء بل باستعبادها. كما كانت عقيدة السيادة والتفاوت في المكانة بين مختلف الآلهة الإقليميين تعكس الهيمنة السياسية في بعض العصور. وفي الوقت نفسه، كانت آلهة الدول المتحالفة أو من كانت بينهم معاهدات تجارية يتم تقديمها بصورة تربط بينهم وبين مردك. فكان اسم الإله سِن إله مدينة حران الأشورية مثلاً من أسماء مردك. ففي عالم استعماري، كان الملك هو أيضاً ملك الملوك. فكان مردك على قمة مجلس الآلهة. وكما كانت كل قوى ملوك العالم الاستعماري لا تعكس سوى قوة ملك واحد، كانت قوى سائر الآلهة انعكاساً لقوة إله واحد.

وكانت هذه التوجهات أكثر تميزاً ووضوحاً في العالم السامي الغربي الأقل تعقيداً. في عالم التجارة والنقل البحري حيث تكثف الاتصال بين ثقافات ولغات عديدة، كان التجار السوريون والفينيقيون يربطون آلهة منطقة ما بآلهة لها وظائف مشابهة في

منطقة أخرى. وبذلك أمكن ربط عشتارت بعشتار في الشرق وبفينوس في أقصى الغرب؛ وأمكن ربط يام بپوسايدون، وبعل بهدد ويهوه. وكان مما يساعد على هذه النزعة التوفيقية أن العديد من أسماء آلهة الساميين الغربيين كانت تعكس وظيفة إله بعينه بشكل مباشر. فالاسم إيل معناه «إله» ويرتبط بسهولة بالإله زيوس في العالم الإيجي. والاسم بعل معناه «السيد» أو «الزوج»، والاسم مُت معناه «الموت»، ويام «البحر» وهكذا. وكان في بعض الحالات يتم توزيع المهام بينهم، فيتم ربط بعل مثلاً بكل من هدد وإيل، أو يهوه بكل من بعل وإلوهيم. وبذلك نكاد ندرك أن هذه الآلهة كانت تمثل وظائف عالم إلهي واحد. ولما كانت الشعوب المختلفة تطلق على هذه المهام أسماء مختلفة، فسرعان ما تم إدراك أن الآلهة نفسها كانت تختلف عن بعضها البعض نتيجة لما يضفيه عليها البشر من سمات مميزة. وكانت الآلهة التي عرفها الناس كان الناس أنفسهم قد صنعوها تعبيراً عن العالم الإلهي.

وكان من أشهر الطرق التي اتبعتها القصص والأشعار والصلوات السامية الغربية في تخصيص الآلهة لوظائف محددة أن يؤخذ اسم أحد الآلهة العليا – وهو إيل في العادة ولكن كان يتم استخدام بعل وهدد ويهوه أيضًا – ويضاف اليه لقب وصفي. وبذلك أصبح لإيل عدة وجوه مختلفة؛ فهو «الأعلى» و «الرحيم» و «إله العواصف». كما كانت أسماء المواضع والبلدات والمناطق تزيد من تميز هذه الآلهة التي تكاد تكون كونية. فنجد «يهوه السامرة» و «يهوه تيمان». فأصبح اسم الإله يمثل إلهًا محليًا له سماته المتميزة. وفي الوقت نفسه، كان هناك مفهوم عن الكونية كامن ضمنًا.

وكان المثقفون يدركون الفروق بين القصص والأناشيد التي تتناول أفعال الآلهة والإلهات وسلوكياتهم وأفعال الإله في الدنيا. إذن فقد وجدت هذه الفروق المميزة في نفس الوقت الذي كانت غالبية الناس تفكر فيه في الآلهة نفسها في المعابد وفي المطر وفي القصص. ومجازات اللغة تنطوي على مرجعياتها وتستحضرها. وهناك اختلاف شاسع بين اختلاق عالم الآلهة القصصي وبين تلقيه.

وأخيرا، فالوعي بدور الإنسان في خلق عالم الآلهة وما يسنَد اليها من وظائف وما ينعكس عنها في القصص والطقوس والصلوات أدى إلى الحاجة إلى الحديث عن الإله بهذه الصورة. والفكر النقدي ليس حديثًا. فقد نشأ الإسهاب في الأدب السامي الغربي، وانتشرت تعبيرات عديدة من قبيل «إله الروح» و «إله السماء» لوصف سمو الإله وتعاليه. وكانت السمة المجردة لمثل هذه المجازات تمثل ارتقاء على أسماء مردك الخمسين. ويتم التعبير عن مردك هذا في التوراة بصيغة الجمع من اللفظ العبرى

بمعنى «إله» وهو إلوهيم. فالجمع بمعنى قوة كل ما إلهى متضمن فى مفهوم التوراة. وأقدم الإشارات نجدها فى نصوص القرن الثامن الآرامية التى تشير إلى بعل شميم «سيد السماء». وفى العصر الفارسى، يمكن القول إن هذه النظرة إلى الإله كانت هى المعيار فى سوريا وفلسطين. فالعالم الذى كانت للآلهة فيه عدة وجوه وعدة أسماء هو عالم فكر إنسانى. فكان واضحًا أن الآلهة تعبيرات بشرية عن المقدسات. أما المقدس الحقيقى فكان روحيًا ومجهولاً. وعلى عكس الماديات كان إله السماء روحًا وواحداً وخالداً.

ولم تكن نشأة هذا المفهوم عن التوحيد تتعارض مع عبادة عدد من الآلهة. بلعلى النقيض؛ فقد كانت هذه التعددية من الجوانب الضرورية فى صلات البشر بالغيب. وخضعت آلهة التراث وأشكال العبادة لهذا الفكر النقدى. فقد تكون الآلهة زائفة، وقد تكون عبادتها لغواً وفساداً. وفى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد ساد نمط أو آخر من هذا التوحيد الغيبى فى مناطق عديدة. ففى اليونان يلاحظ ذلك فى كتابات أفلاطون عن الواحد الحق الخير الجميل. وفى بابل يرد ذكر الإله سِن فى بعض النصوص بنفس الصورة التى يشار بها إلى بعل شميم فى سوريا. وفى فارس كانت هذه الفكرة هى السائدة عن أهورا مزدا. وفى التوراة نفسها كان المقصود بالعديد من الإشارات إلى «الرب» (إلوهيم) و «رب السماء» و «الإله الأعلى» و «الإله» فى تعبيرات مثل «يهوه الرب» هو نفس هذا المعنى.

وقبل تدوين التوراة كان مفهوم الإله قد نما إلى حد أن أصبح من الصعب على أى إنسان يفكر أن يؤمن بكل القصص التى تروى عن الآلهة القديمة باعتبارها تتحدث عن الإله. بل يمكن القول إن الناس أدركت أن القصص التى تتناول الآلهة كانت مجرد قصص ولا شأن لها بالآلهة. ورفض البعض هذه القصص باعتبارها خرافات حمقاء ككتّاب المسرح الإغريق والفيلسوف سقراط. وفى كل من فارس وبابل أصبح من الممكن وصف الآلهة بأن لها «أقداماً من طين». فالآلهة من صنع بشر أذكياء. فأصبح من الممكن رفض آلهة القصص والأساطير، وأصبح من الممكن إيجاد طريقة للتفكير فيها بأمانة. وكانت هذه المهمة هى التى شغلت عدداً من الكتّاب القدماء فى أواخر العصر الفارسى وأوائل العصر الهيلينى. وكان من بينهم أوائل كتّاب التوراة.

يتبين من أول قصة فى التوراة يلتقى فيها الرب بموسى وهى قصة العليقة المحترقة فى الخروج ٣-٦ كيف أن إعادة النظر فى قصص أى تراث قد تحيى رؤى قديمة وموروثات فات أوانها من خلال فهمها بمنظور جديد. وقد حفظ لنا سفر الخروج

تراث الإيمان بآلهة فلسطين القديمة من خلال يهوه إله إسرائيل القديمة المنسى والذى لا يعتبر هو الرب نفسه، بل ممثل الإله الحق، وهى الطريقة التى عرفت إسرائيل القديمة الإله بها. ويلعب يهوه دوراً فى قصص التوراة كوسيط بين الإله الأعلى وبنى إسرائيل مشتركا فى الدور مع مسيحه ومع ابنه ومع الملك والأنبياء. ويهوه هو الوسيلة التى يقدم بها العهد القديم الإله بدوره الفاعل فى الدنيا. ومن أعباء قصص العهد القديم بدءاً من التكوين وحتى الملوك الثانى تفسير سوء فهم بنى إسرائيل لكنه الإله الحق. لذا فإن مفهوم الرب كما يعبر عنه تراث يهوه يلعب أيضاً دور حجر عثرة أمام الفيلسوف كما نرى فى سفر أيوب. ومن ناحية أخرى فإن يهوه يرتبط بنفس القدر بالإله الحقيقى حيث يخاطب مباشرة فى الصلوات والأناشيد ويقوم بدور الإله فى بعض القصص. كما تفسر قصة التجلى فى العليقة المحترقة بسفر الخروج ٣-٦ كيف أن الإله كان كامناً فى عبادة آلهة فلسطين الأقدم زمناً، أى آلهة الآباء المؤسسين المفقودة. ومن هذه الآلهة إيل شداى الذى لم يعد يعبد أو ينكر. و«المغزى الحقيقى» لقصص الآباء والأبطال العديدة والمقسمة حاليًا إلى أجزاء تم جمعه للتذكرة بما ينم عن أن الماضى لم يفهم على الوجه الصحيح. والأكثر من هذا أن كتّاب التوراة كانت لهم حرية اختلاق كل قصصهم هذه عن يهوه ليصوروا مفهوم إسرائيل القديمة عن الإله.

٣. العهد القديم وعلماء اللاهوت

قبل أن نتعمق فى مناقشة مفهوم الإله كما هو كامن ضمناً فى العهد القديم لابد أن نعترف بوجود جدل بين دراسات العهد القديم واللاهوت فى الجامعة. فنظراً لتحول دراسات العهد القديم إلى مجال بحثى علمانى حديث له جمهوره العريض غير اللاهوتى، فقد نشأت بينه وبين اللاهوت علاقة متوترة. وقد نرى اليوم أن ذلك الفرع من دراسات العهد القديم المخصص للعهد القديم يقيم علاقات أكثر توافقًا مع أفرع التاريخ القديم ودراسات الشرق الأدنى وتاريخ الأديان من ناحية، ومع علم الاجتماع وعلم الإنسان والأدب من ناحية أخرى. ولا شك أن التحولات السريعة التى طرأت على فهمنا للعهد القديم فى الجيل الماضى نشأت من هذه التفاعلات بين أفرع العلوم. وكان لذلك جانب سلبى أيضاً انعكس بوضوح فى ضعف الصلات بين اللاهوت والدراسة العلمية للكتاب المقدس، خاصة العهد القديم.

وأدى الدور الذى ظل العهد القديم يلعبه لمدة طويلة فى اللاهوت باعتباره التراث الأصلى للمسيحية إلى اختلاق زعم بأن العهد القديم يشكل جزءاً من العهد القديم.

وسواء اعتبرنا هذا العهد القديم هو العهد القديم العبرى أو الترجمة السبعينية التى تعكس تراث اللغة اليونانية المبكر، فإن لتراث العهد القديم هذا دوراً يتناقض مع العهد الجديد. وهذا العهد الجديد من اختلاق التراث اللاهوتى اللاحق وليس فهماً للنصوص نفسها. ولهذا التناقض الناسخ الذى يعتبر العهد الجديد الخليفة (الشرعى) العهد القديم أثر على كيفية قراءة هذا الأدب. فقد حط من قيمة أجزاء كبيرة من أدب العهد القديم فى حياة المسيحيين، وأزال العهد الجديد من سياقه الأدبى والفكرى. فمعاداة السامية الكامنة فى الأفكار الارتقائية لتاريخ الخلاص والتى بلغت ذروتها فى قصص يسوع تعد تشويهاً واضحاً للاهوت الأوربى الحديث. إلا أن تحويل العهد القديم إلى عالم تاريخى أسند إلى هذا العهد القديم دور مقدمة لا ضرر منها للعهد الجديد. وهو تشويه ينتزع من التراث روحه وله أثره فى تزييف العهد الجديد أيضاً. ويزداد التشويه وضوحاً فى تهكم مؤرخى الأديان على زملائهم من علماء اللاهوت ممن يقرأون أدب العهد القديم المنتزع من سياقه كقصة جذور عن اليهودية.

إن استخدام النصوص القديمة لأغراض تتناقض مع مقاصد التراث يعد من بين انتهاكات العقل التى تسهم فى تلويث محيط اللغة. وحدوث هذا التسميم فى المياه العميقة بالقرب من نبع التراث الذى يثبت إنسانيتنا يجعل منه شكلاً خطيراً من أشكال التلويث. وهناك التزام تجاه المجتمع على علماء اللاهوت ومفسرى التراث المعينين رسمياً . فبدلاً من زيادة حجم التلويث لتحقيق مآربهم الخاصة، عليهم أن يقطعوا الأعشاب الضارة التى تخنق لغة التراث وتؤدى إلى الصمت الأجوف.

إن عدم تصديق العهد القديم كتاريخ لا يمثل مشكلة لعلم اللاهوت فى الحقيقة. فهو موغل فى القدم على أية حال. والخرافة والقصة لا يشكلان مشكلة. ولا شك أن التراث يحتاج إلى تفهم وتنقية وإيضاح ودفاع. إلا أنهم لهم قوتهم، وهى كل ما تمتلكه اللغة. ففيما وراء الكتاب أو ما نسميه هنا العهد القديم، وفيما وراء المسيحية كما يعرفها الشيوخ منا، تقف حياة اللغة معرضة للخطر. والمسألة ليست أننا من جانبنا نستطيع أن نجد أنقى ينابيع الحقيقة نفسها، بل إن الحياة الفكرية التى تفرزها اللغة وتحفظها هى التى ينبغى حمايتها. فتزييف التراث والتلاعب بحقيقة الآخر وإجهاضها والأكاذيب والتأويلات القائمة على اللاهوت هى التى تؤدى إلى التلويث والتسميم. واللاهوت بدون أساطير كاليهودية بدون العهد القديم أو المسيحية بدون القيامة، أى تراث بلا جوهر.

كما أنه ليس من الضرورى أن ننكر التراث أو أن ننقيه. فالمهم ألا نكذب فيما

يتصل بالماضي. ولا ينبغي للاهوت أن يقتصر على البحث الأعمى عن حقيقة لا وجود لها. فليس من السهل أن نكون بشراً. وكل ما نستطيع أن ندافع به هو اللغة، الكلمات والنصوص والتراث. واللغة والمجاز روافد مختلفة وأساليب يسيرة للتعبير عن التجربة الإنسانية ويمثل كل منها نبعًا حيًا. ولا وجود للاهوت بدون المجاز. وكذلك لا وجود للعهد القديمة بدون قصص. فماذا نقصد بها؟ وماذا نقصد من ورائها؟ هذان هما السؤالان المحوريان اللذان يتطلبان فهم العهد القديم كلاهوت.

أما إذا كان مفهومنا عن العهد القديم أنها تقدم لنا فكرة عن المعتقدات والممارسات الدينية لليهودية الأولى فلابد من تصحيحه لا من خلال اللاهوت، بل عن طريق مبحث تاريخ الأديان، وهو أمر لا يخلو من مصاعب. فالعهد القديم لا يمثل أى عصر بعينه أو مرحلة محددة من ديانة فلسطين مباشرة، سواء من العصر الحديدى أو الفارسي أو الهيلينى. وفهم حياة فلسطين الدينية كما ورد فى النصوص الأثرية والمكتوبة يختلف اختلافًا جوهريًا عن تأويلات تراث العهد القديم. وإذا كان هذا يحدث لأن تراث العهد القديم جاء بعد ما يمكن وصفه بديانة «بنى إسرائيل» بكثير، فهذا مرجعه أن نصوص العهد القديم ليست نصوصاً دينية فى معظمها. فهى صور من النقد الفلسفي للتراث والممارسات الدينية. وإسرائيل العهد القديم الحقيقية هى واقع لاهوتى لا اجتماعى. ولا سبيل للربط بينها وبين أية إسرائيل تاريخية أو حتى يهودية. وهذه ليست مسألة تأريخ زمنى أو ثقافة مادية. بل هى مسألة إدراك. وأخيراً فالاختلاق العلمى الحديث لديانة نبوية «اليهوية» التوحيدية يطير فى وجه المهام الأدبية المحددة للنصوص النبوية. فهو يشوه النزعة التوحيدية للعهد القديم فى سياق زائف من الصراع مع تعددية الآلهة.

وإذا رفضنا نموذج «تاريخ الأديان» كما ينبغى لنا أن نفعل، فقد نعيد صوغ سؤالنا فى اتجاه لاهوتى ومن منظور تاريخ الفكر. فقد تكون العهد القديم من تجميع لموروثات التوحيد السامية الغربية المبكرة وعملت هى نفسها كتراث تقوم عليه كل من اليهودية والمسيحية. والعهد القديم فى جوهره مجموعة من موروثات الماضى. وهى موروثات فقدت ودمرت وزيفت وتفتتت، ولكنها مع ذلك بقايا من إسرائيل التى اعتبر حملة التراث أنفسهم بقيتها الباقية. وهذه النصوص لا تمثل أية ديانة كان لها وجود فعلى فى الماضى. بل هى تأويلات لتراث معروف تم تقديمه فى صورة تراث للماضى المفقود. وهذا التمثيل التأويلى الجديد يجعل منها نصوصاً نقدية وشروحاً. وتركيزه على السماع والقراءة وعلى التفرقة بين الفكر والفهم لا يوحى بأى التزام بالعقيدة والديانة.

وهو يميز العهد القديم كوثيقة فلسفية. وهو يسعى إلى التنوير. فبعد غياب طويل عن الجنس الأدبي ظهر العهد القديم كعمل لاهوتي.

ولاهوت العهد القديم – أي اللاهوت النقدي والتاريخي الذي ينتمي إلى النص – هو لاهوت موغل في القدم. إنه ماض ولا سبيل لاستعادته. ولدينا شواهد عليه ولانزال نستطيع أن نقرأ العديد من نصوصنا قراءة متعمقة وواضحة. إلا أننا حين نتحدث عن لاهوت توراتي شرعي لا ينبغي أن ننسى ما تعلمناه. فنحن بستانيون، ولا نؤول النصوص ونختلق نصوصاً من عندنا كما نختلق سياقات يمكن قراءة النصوص فيها بدلاً من إساءة قراءتها. وإن شئنا أن نخلص لنصوصنا فعلينا أن نصغي إليها وأن نقرأها. وحينئذ فقط يمكن أن يكون لجهودنا معنى. فرؤية العهد القديم تنتمي إلى عصر غير عصرنا. والنص لا يخاطبنا نحن ولا هو موجه إلينا. والكذب هو أن نقول بغير ذلك. فالعهد القديم كتاب دون بلغة ميتة كانت لها قوتها ومدلولاتها ضمن ثقافة طواها النسيان منذ عهود بعيدة. وهو لم يكتب لنا، وقد ينقل لنا رسائل زائفة. وأي لاهوت معاصر يرى في نفسه أنه يقوم على تيمات قصص العهد القديم وأشعاره وعلى مجازاتها وموتيفاتها يعد عملاً مصطنعاً بل تعسفياً ويهدف لأسباب أثرية وتتعلق بالحنين إلى الماضي. ولمثل هذه الأسباب الحميدة يحمل الأساقفة عصا الرعاة ويأكل الناس لحم الحملان في عيد الفصح! وقد تتحول هذه الأعمال إلى طرق ملتوية لبيع كتب تافهة.

ولنصوص العهد القديم أهميتها لأنها تشكل وعي الغرب ولغته. فهي بقايا من تراث فكري يربط بين العالم الغربي. وتمدنا التوراة من الناحية التاريخية بمجازات عن المقدسات وعن الناس وعن العالم. وتمدنا هذه المجازات في عهود لاحقة وفي سياقات مختلفة بزخم أساسي للحركات الفكرية والسياسية التي نعرفها حالياً بالمسيحية واليهودية وغيرها من الأديان. كما يمدنا العهد القديم بجسر بين العوالم الفكرية والأدبية للشرق الأدنى القديم والنزعة الإنسانية العالمية الهيلينية. ويمدنا بروافد لمفاهيم غربية أساسية. كما أنه يفتح أعيننا على التطور النقدي لفلسفة الأديان. فمن المهام الأساسية لهذه النصوص إعادة تأويل الآلهة الشخصية لماضي فلسطين بإدراك نقدي للحقيقة الغيبية القدسية. والمناخ الفكري الحالي بوعيه الأليم بأن موروثات الغرب الدينية لا صلة لها بالموضوع يمثل أزمة حقيقية.

٤. الأنبياء والتاريخ

يتبع النقد التاريخي التقليدي للعهد القديم فرضية فحواها أن نصوص العهد القديم تنم عن تحولات تاريخية في الموقف عبر القرون. فهي تبدو كأحاسيس حبيسة

الأوراق. ومن الأفضل في رأينا أن نتأمل الأحاسيس المتكررة التي تنتابنا في كل مرة نواجه فيها نصاً. فنحن نتعامل مع أحاسيس مجاز لا أحاسيس تاريخ. ومن ذا الذي لا يستشعر الهلع حين يقرأ نبوءات الشؤم في سفر أشعياء والأمل الكاذب في الرحمة لحزقيا واليأس في دمار أورشليم؟ وبأي شعور يمكن أن نجاري حماس أشعياء ٤٠ العاطفي في احتفائه بقدسية رحمة الرب الكوني؟

هذه مناقشة عادية تماماً للترابط المنطقي النصي. ففي مثل هذا التأرجح العاطفي الجامح الذي يبديه سفر أشعياء لا يجد المرء دليلاً يعرض تاريخاً للتحولات التي طرأت على التراث. وهذه النصوص لا تنم عن أي تميز في الرؤى، بل تنم عن ترابط منطقي ووحدة ومعاصرة. والنص ككل يعبر عن قدسية الرحمة الإلهية متمثلة في اغتفار ما لا يغتفر.

إن التراث يحتاج إلى من ينقله. فنبوءات أشعياء ١-٣٦ لم تحفظ لأنها تحققت، فرسائل الشقاء لا يُحتفظ بها كتذكارات ثمينة من التراث ولا يُحتفى بحقائق جريئة عن عار أو دمار قومي. ونبوءة بالغضب الإلهي لا تصنع قصة جذابة. فالأبيض والأسود هما البطلان الأخلاقيان في القصة. وأي عرض يعبر عن الرحمة الإلهية يعد تأكيداً لاهوتيًا. ففي اللاهوت كما في سائر أشكال القصص لا يكون للغفران معنى إلا إذا اغتفر ما لا يغتفر. والرحمة الإلهية تحتاج إلى قصة تجعل من موضوع الرحمة شيئاً يستحق اللعن. وإلا فكيف تكون الرحمة الإلهية؟ فاغتفار ما يمكن اغتفاره لا يزيد عن مجرد سمة بشرية. وهذا أمر جوهري بالنسبة لأي لاهوت غفران. وإنه لمن الغريب حقًا أن علماء اللاهوت يصفون الإله اليوم بأوصاف عادية وبشرية. ولما كان إله التوراة منزهًا، فلابد لأشعياء الأول (أشعياء ١-٣٦) أن يعتمد على أشعياء الثاني (أشعياء ٤٠-٥٥)، وبالتالي فلابد أن يأتي فيما بعد سواء من الناحية الموضوعية أو الوظيفية. كما أن هذا يوحي بأن نص أشعياء النثري يعكس جواً قصصيًا لا رحلة تاريخية. ويلاحظ ما يوحي به التوكيد على إله أشعياء في قصته بالنسبة للجنس الأدبي لمثل هذه المجموعات التراثية. فهي تبدأ في التحول إلى ما يشبه سفري يونان وأيوب، وسرعان ما تدخل ضمن أدب الحكمة، أي التأمل الفلسفي والوعظ.

ويمكن التعرف على مشكلة إضفاء الصبغة التاريخية على تأويلات الأنبياء في الخروج ٢٣. فالحارس الذي يرسله يهوه ليكون مع بني إسرائيل حين يدخلون الأرض يوصف كملك. ويقدمه يهوه لموسى وكأنه عميل سري. وصورته أقرب إلى «حراس» تراث أنوخ الأول واليوبيل. وهو مكلف بحراسة إسرائيل في رحلتها إلى الأرض

الموعودة وبحماية شعبها ظالما ظلوا على ولائهم لسيدهم الإلهى يهوه، ويعاقب إسرائيل ببطش لا يعرف التهاون إن اتبعت سبيل العصيان. وتتكرر أخلاقيات الولاء والسيادة هذه فى أسفار موسى الخمسة. وكما يعامل يهوه سائر الأمم حسب الطريقة التى يعاملون بها إبراهيم فى سفر التكوين، يتم الحكم على إسرائيل فى تراث التيه حسب طاعتها أو عصيانها لموسى نبى يهوه. وتنتشر هذه الأدوار النبوية فى قصص العهد القديم التى يطلق على أبطالها القضاة والملوك والأنبياء. فكان يتم الحكم على إسرائيل القديمة حسب طاعتها لمن تحدثوا باسم الرب أو عصيانها لهم.

ويتأمل ملاك يهوه فى الخروج ٢٣ سرعان ما يتبين أن هذه الخطبة تشير إلى مستقبل خارج سلسلة روايات التيه. ففى أثناء استعداد بنى إسرائيل لدخول الأرض الموعودة فى الخروج ٢٣، يتلقون تحذيراً بأنهم إن عصوا هذا النبى الإلهى فلن يغفر لهم. فالعصيان لا يغتفر. ومن قرأ بقية القصة منا يعرف أن تراث العهد القديم لا يقص علينا قصصاً عن طاعة الأنبياء. ويونان هو النبى الوحيد فى العهد القديم الذى أصغى اليه بعض الناس، وكانوا من أهل نينوى! ولدينا العديد من القصص التى تحكى عن الغضب والعقاب الإلهى. إلا أن هذا العقاب لا يرد مع الغضب الذى يتوعد به الخروج ٢٣ أو أشعياء ١-٣٦. وليس من قبيل المصادفة أن معظم ما يحلو للباحثين أن يطلقوا عليه «أنبياء ما قبل السبى» يتحدث كما يتحدث عميل الخروج ٢٣. وهو ما يمكن تسميته بموتيفة يهوه الأب الصبور! والعقاب الموعود شامل. وهو أمر جوهرى فى تعريف «نبى الشؤم». والإنذار بالهلاك فى الأدب من الشروط الضمنية لموتيفة الحكاية الكلاسيكية التى تتمثل فى «علو نجم الخامل»، وهى أكثر عناصر الحبكة شيوعًا فى العهد القديم. فنحن لسنا بصدد أدب خرافات كجلجامش أو الإلياذة. وجمهور القراء يعج بطلاب الفلسفة لا الجنود. فلماذا يكون عقاب العهد القديم الموعود هلاكا؟ لأن إسرائيل تستحق الدمار الشامل. وهذه الموتيفات فى الأدب – وهذا هو ما نحن بصدده فى العهد القديم – لا تنذر بالدمار والشتات، بل بالمنة؛ ولا تتنبئ بأحداث من أى نوع؛ بل بظاهرتى الرحمة والخلاص النفسيتين.

ومن المستحيل أن نحدد كنه ما افترضنا أنه المرجع التاريخى للخروج ٢٣. فماذا كان الدمار القادم الذى تشير اليه القصة بهذا الوضوح؟ هل هو سقوط السامرة فى القرن الثامن؟ أم سقوط أورشليم فى القرن السادس؟ وليس من قبيل الصدفة أن يستحيل علينا أن نجيب على هذا السؤال، ولو أن الاحتمالين يفصل بينهما قرن من الزمان. وتصبح هذه المرجعيات شاملة فى أدب العهد القديم باستخدام الموتيفات

الأصلية. فهي كإشارات إلى صور الدمار القادمة في عالم التراث القصصي تتواجد في نطاق المجاز الأدبي وتكرر نفسها بما فيه صالح التنوير الإنساني. ويكمن المرجع الحقيقي في مفهوم أخلاقي. فالسرد القصصي يحث على الالتزام لا لماضٍ أو لحاضر تاريخي أو زمني، بل لحالة وجود مثلي. والموتيفة السائدة لغفران ما لا يغتفر تعكس مدلولاً في القصص الفلسطيني التراثي المبكر يحث على الالتزام بالطاعة والرحمة الإلهية ويمقت العصيان والغضب الإلهي.

وفيما يتعلق بأشعياء يمكن صوغ التساؤلات النقدية عن المرجع والسياق بإيجاز فيما يلي: هل العالم الذي يجد النبي فيه سياقه التأويلي من خلال صوغ فقرات كأشعياء ٣٦-٣٩ (و١: ١ أيضاً) هو عالم خارجي حقيقي أم عالم أدبي داخلي؛ هل هو عالم تاريخي من الأحداث أم عالم نصي ذو مغزى؟ وعدم معرفة سفر أشعياء بوجود شخصية باسم أشعياء في الماضي كما يعرف أشعياء نبي قصص سفر الملوك الثاني يشجعنا على النظر إلى أشعياء السفر النبوي كشخصية قصصية.

ومن الغريب أن قصة يونان وعلى الرغم من إشارة يسوع إلى بطلها في الأناجيل تعد في نظر الباحثين خيالية بينما لا ينظرون إلى شخصية يونان نبي الملوك الثاني نفس النظرة. فيونان عندهم شخصية تاريخية كجلجامش لمجرد عدم وجود حوت معه! ومع ذلك فهناك ما هو أكثر من الحوت في تمييزنا الديني بين الأساطير. فالمعجزات المماثلة مسألة عادية في حياة أي موسى وأي يشوع دون أن يكون هناك إجماع بين الباحثين على إدراجها ضمن جنس الخيال الأدبي. فلماذا تجعل نفس النغمة الأخلاقية والتيمة الفلسفية التي تتعلق برحمة الرب المنزهة من سفر يونان عملاً من أعمال القصص الديني بينما تنكر ذلك على الأدب المماثل فيما يعرف بالتاريخ التثنوي أو في سائر الأسفار النبوية؟ الإجابة بسيطة في رأينا ولا شأن لها بقضايا الجنس الأدبي. فسفر يونان كقصة الجنة في سفر التكوين لم يعد يمثل جزءاً من احتياج دراسات العهد القديم إلى دائرة تأويلية مغلقة من الإجماع تتوصل إلى ما يعرف «بحقيقة» العهد القديم من حيث تاريخه. وهذه الدائرة التأويلية تتداعى اليوم.

والى متى يمكننا أن نؤكد أن يونان في قصته أكثر ميلاً إلى الخيال من أشعياء في قصته؟ وكيف تكون المقاطع النثرية من سفر إرمياء أكثر تاريخية من نظيراتها في سفر أيوب؟ ولا ينبغي أن ننسى إيليا أو إليشع في سفر الملوك. فهل يستعين مؤلف سفر إرمياء بسفر الملوك في محاولة لإضفاء الطابع التاريخي، أم أن هذا النص يستغل مرجعاً أدبياً لأغراض أدبية ويتوسع فيه دون قيود؟

إن أسفار الأنبياء باعتبارها أسفاراً يتم تقديمها كقصص نثرية تتضمن أدبًا من أجناس أخرى مثلها فى ذلك كمثل الخروج واللاويين والتثنية. والحقيقة أنه من المهم أن نحدد ماهية هذه الأجناس الأدبية. هى ليست وحيًا! ولا تبدو كوحى. بل هى أقرب إلى الخطب الشعرية أو الأمثال أو المواعظ، ومنها ما يصعب تمييزه عن المزامير أو الأناشيد التى تطالعنا فى قصة أيوب أو فى سفر المزامير. ونميل من جانبنا إلى اعتبار أسفار الأنبياء مجموعات موسعة من الأناشيد والمجازات المفيدة تعليمياً. وعندما نتأمل ما يعرف بصغار الأنبياء فلابد أن نتشكك فى أننا بصدد أعمال مستقلة. فما نقرأه هو مجموعة شاملة ومترابطة منطقيًا من المواد المتنوعة صيغت فى قالب قصصى من اثنى عشر سفراً عن اثنى عشر من كبار عرافى الماضى. وهى كمجموعة، تضارع الاثنى عشر سفراً قصصياً فى تراث التكوين-الملوك.

٥. معنى النصوص

لابد من قراءة النصوص فى سياقاتها الخاصة. وهى سياقات تاريخية. وأحد جانبى هذا السياق التاريخى موقع النص فى العالم الفكرى للأدب الذى دون فيه. والآخر يتعلق بالعالم الفكرى الذى يُقرأ فيه. وفى محاولتنا لإيجاد لاهوت نقدى للعهد القديم، دعنا نستخدم ثلاثة أمثلة من تيمات العهد القديم الأساسية لإيضاح سؤالين: ماذا نقصد بالنص؟ وماذا نقصد نتيجة للنص؟ السؤال الأول يتعلق بالعالم العادى للبحث التاريخى لا فى النص وحده، بل فى علاقتنا بنص قديم. والسؤال الثانى محاولة للتأمل النقدى فى نص أوجد تراثًا أثر على مفاهيمنا عن نفس النص الذى نقرأ. فهو نص تؤثر قراءته على مفاهيمنا عن أنفسنا. والأمثلة الثلاثة تنم عن تنويعات على التحريفات التاريخية التى عانتها نصوصنا، يتعامل أحدها مع المعانى الضمنية لرؤى متباينة؛ ويشير الثانى ضمنًا إلى أهمية اتخاذ موقف نقدى من المفاهيم الدينية؛ ولا يتعامل الأخير إلا مع السيطرة على التلوث.

(أ) قصة الجنة: هل كانت هذه القصة تجدى لو كان الإنسان قد تمكن من مراوغة الكروبيم والسير فى طريق شجرة الحياة وإتمام تلك المهمة المستحيلة؟ بالطبع لا؛ فهذا من شأنه أن يدمر جوهر القصة. فنحن نموت؛ ونحن نفشل، حتى فى عقيدتنا، ونتحول إلى تراب، وقدر علينا الفناء. ومع ذلك فإننا لم نجد طريق العودة إلى شجرة الحياة. وللقصة فى رؤية مؤلفها وجمهور قرائها صدى يمكننا من التصالح مع أشد ما يميز حياة الإنسان، ألا وهو الموت.

على أية حال فقصة الجنة باعتبارها تأملاً عليًا في الفناء أدركت المغزى اللاهوتي لحياة قرائها وموتهم بقوة كبيرة. ومع ذلك فإن لها جمهوراً لم تُكتب من أجله. وكان لها مغزى مماثل لدى هذا الجمهور داخل عالم أوغسطين - المسيحي حاليًا - الشديد الاختلاف. فهل كانت علية الفناء في قصة الجنة تمثل الحقيقة لدى جمهورها الجديد في ذلك العالم الوسيط المبكر؟ لا بالطبع. وسبب ذلك واضح تمامًا. فالإنسان في الرؤية التي كان أوغسطين يشترك فيها مع معاصريه من مسيحيي العصور الوسطى لم يكن فانيًا. بعبارة أدق، كان فناؤه موضع إنكار. فكانت له روح خالدة. وكان جسده وموته خافيين عليه باعتبارهما وهم. لذا فقد وجدت القصة صدى لها في تيمة مؤولة بصورة مغالى فيها. فأصبحت هي قصة الخطيئة الأصلية، وحكاية تمهيدية لتاريخ الخلاص تتطلع إلى آدم الجديد. ومن الغريب في ذلك أن ما طرأ عليه التغيير لم يكن نص القصة، بل سياقها والمفهوم الذي نُظر اليها من خلاله.

وهناك سؤال لاهوتي معاصر تطرحه قراءة العهد القديم اليوم، وهو لماذا تبدو هذه القصة العبرية القديمة التي تمثل فناء الإنسان صادقة في نظر الكثيرين اليوم وبصورة ظلت مستحيلة طوال قرون بعد أوجستين؟ ألم يتمكن تأويل القرنين الثالث والرابع ولاهوتهما الذي تقوقع حول مفهومه عن يسوع من حل مشكلة الفناء الإنساني لعالمنا؟ وماذا فينا وفي رؤيتنا لعالمنا وفي مفهومنا عن الموت يسمح لقصة الجنة بأن يكون لها صدى عندنا من جديد؟ وكيف سرت عبر القرون وعبر عالمنا الإدراكي المختلف تمامًا؟ إن مهمة التأويل اليوم هي قراءة النصوص وترديد ما قيل من قبل، ومهمتنا في المقابل هي التعبير عما يتردد في عالمنا. لذا فإن قصة العهد القديم أجدى من تأويل أوغسطين.

(ب) يهوه وعمانوئيل : إن يهوه إله فلسطين القديمة ليس هو الرب في العهد القديم. فالرب في العهد القديم هو رب السماء المتعال. والخروج ٣-٦ كما رأينا يقدم لنا تأويلاً جديداً شاملاً ليهوه إله فلسطين القديم كطريقة للتعبير عن كيفية حضور الإله عند إسرائيل القديمة. وبهذا المفهوم تمكنت اليهودية الأولى من فهم ذاتها كبقية إسرائيل أو إسرائيل الجديدة. ومن خلال هذا التراث، اعتُبرت إسرائيل شعبًا كان يعرف الرب. ويهوه في هذه القصص القديمة المنسية هو الذي خلق إسرائيل وهداها وامتحنها بنار الهزيمة والنفي وأعاد شعبها إلى مصيره الموعود. وكان يهوه التراث يعرف بأنه ملاك الرب، فهو نبي وإله عند بني إسرائيل. ومن

منظور العالم الذى خلقته النصوص يتخذ إله فلسطين التاريخى القديم دور رب الأنبياء، فهو المخاطب في حديث داود وغيره فى سفر المزامير. وهو زوج السامرة وأورشليم وهو الحبيب في أسفار الأنبياء ويرتبط بآلهة الآباء وبغيرهم من آلهة ماضى إسرائيل الأسطورى. ويؤول الخروج ٣: ١٢ معنى يهوه بأنه «الله معك». وهذا هو لب مفهوم العهد القديم عن الإله ومحور لاهوت العهد القديم. فيهوه استكشاف لكيفية حلول الغيب. وهو عمانوئيل بالنسبة لبنى إسرائيل. وهو الوسيلة التى يُعرف بها رب الكون والروح الحق الواحد.

ويستخدم العديد من نفس هذه الموتيفات كمجازات لداود وموسى، وليسوع وفى العهد الجديد. وهى موتيفات تكاد تنطبق على كل شخصية تأويلية محورية فى التراث سواء أكانت شخصية مخلِّص أو ملك أو كاهن أو مسيح أو سيد أو ملَك أو نبى أو عمانوئيل. وكلهم يعكسون مدلولاً أدبيًا واحداً، فهو من يجسد حضور الرب فى إسرائيل. وهم جميعًا يسمون باسمه. ومن خلال هذه الموتيفات المتداخلة يمكن أن نرى مرجعًا مجازيًا ظل طوال قرنين ونصف القرن يشير إلى مفهوم بعيد عن القصص التى تحكى إما عن يسوع أو يهوه. ومسألة الحضور الإلهى ملكية مشتركة لكل من العهدين القديم والجديد. وهى جوهرية أيضًا بالنسبة للفائف البحر الميت وللأبوكريفا والنقوش. وأخيراً فهى تختلف عن المفاهيم التاريخية ليهوه ويسوع أو أي موسى أو أى داود. والأهم أن هذا المجاز يدل على أهمية الإبقاء على السمو الإلهى وفهمه فى نطاق المفهوم والجهل الإنسانيين.

ومع ذلك فقد طرأ على ترديد هذه النصوص لمجازاتها التراثية عن الإله تغير جذرى بدمجها فى العقيدتين الكليتين لليهودية الأولى والمسيحية. وأحال هذان المفهومان المتنافسان لليهودية والمسيحية المجازات التراثية المشتركة عن الإله إلى عقيدتين متنافستين وكليتين. وفى بؤرة مجرى اللغة اللاهوتية هناك تلوث أفسد التراث القصصى. وساعد فى المسيحية على الأقل على إيجاد مفهوم تنافسى عن الإله وعن العقيدة الدينية يصعب الدفاع عنه بلغة البشر. وأبدى قطاع كبير من اللاهوت المسيحى ميلاً إلى حرفية المجاز وتاريخيته، وعارض جوهره التوراتى.

(جـ) «علمت أنك إله رؤوف رحيم بطئ الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر. فالآن يارب خذ نفسى منى لأن موتى خير من حياتى» (يونان ٤: ٢-٣). فالإله الرؤوف تجلٍ لكل ما هو إلهى؛ وهو ما يتناقض مع مثال يونان عن التوقع

الإنساني بأن يبطش الرب بأعدائنا. لكن الرب لا يفعل، ويندم على الشر. ومع إله رؤوف كهذا، فإن يونان الذي يؤدي دور نبي هلاك كإيليا ويتعطش لدماء أعداء الرب يجد نفسه عاطلاً؛ وهذا التراث الذي يتناقض مع سبل الرب وسبل البشر أيضاً له قرين مجازي؛ فإسرائيل فاسدة وجاحدة في جوهرها وتستحق غضب الرب ونبذه التام. فقد اقترفت آثاماً لا تغتفر. لذا فقد قرر الرب أن يسبغ رحمته وخلاصه على بقيته المؤمنة.

هذا المفهوم عن الرحمة الإلهية والذي يتناقض مع عدم فهم البشر لها هو التيمة الأكثر انتشاراً في العهد القديم، ولا يفلت منها أي نص. وهي تظهر باعتبارها المنظور اللاهوتي المحوري لنص بعد نص، سواء أكنا نتعامل مع قصة نثرية أو نشيد أو قصيدة أو مع حوار فلسفي. ونشأ عنها بعض من أهم مجازات العهد القديم عن الإله. وكما تلاعبت النصوص بالتنويعات العديدة على هذه التيمة، فهي تعود مراراً إلى قطبية واحدة بعينها. ويتم التعبير عن ذلك بعدد من السيناريوهات: فيقدم شخص أو الإنسانية أو الأمم الأخرى أو الملك أو إسرائيل أو زعيمها أو زعماؤها، بل كهنتها أو أنبياؤها أو حكماؤها أو الإله نفسه على اقتراف آثام دموية رهيبة أو أظهر تقاه أو خان جوهر الدعوة. والمنطق والحقيقة يتطلبان من العدالة واتباع الشرائع أن تؤكدا على مبدأ الثواب والعقاب. وعلى هذا القطب من التراث يكثر أنبياء الغضب والهلاك. ويتم ذبح أتباع الديانات الأخرى. إنها حرب مقدسة، يتم فيها القضاء على الجنس البشري بالطوفان، وتحرق سدوم وتزول من فوق الأرض وتتداعى السامرة وتوضع أورشليم تحت الحصار. وليس هناك سوى اللونين الأبيض والأسود. ولا معنى للحزن بين هذه النصوص. فالطفل في داخلنا يعرف أن الشر هو الذي يُقضى عليه. فيتم القضاء على الأشرار، سواء أكانوا من عبدة الأوثان أو الجيران من الأغيار أو أطفال حقت عليهم اللعنة أو المصريين أو الأشوريين ممن حق عليهم غضب يهوه أو قائمة طويلة لا تنتهي من الأفراد. ولا يكون للحزن معنى إلا عندما نقترب من القالب القصصي لدمار أورشليم ونفيها.[٢] وفي الاتجاه السائد للتراث يتحدث قائد الحرس البابلي لحراس في إرمياء ٤٠: ٢-٣ بوضوح على لسان مختلقي التراث فيقول: «إن الرب إلهك قد تكلم بهذا الشر على هذا الموضع، وجلب الرب وفعل كما تكلم». وهذه القسوة ضرورية حرفياً وبنائياً للحفاظ على تأثير القطبية المتضادة.

(٢) بعيداً عن تعليقات ثانوية على التراث كما في إشارة أخبار الأيام الثاني ٣٥: ٢٥ الى الحزن على يوشيا.

ويتضمن سفر مراثي إرمياء الذي يقع في قلب نطاقنا أجمل أناشيد الإثم واليأس والتوبة. وهي أناشيد تدور حول ضياع أورشليم، وتصنع بدموعها الانتقال العاطفي إلى أورشليم الجديدة. والعديد من هذه الأناشيد يعد صدى لسفري أيوب والجامعة. والرب غائب وصامت.

وهنا أيضًا نجد أن التناقض بين يونان وإيليا يساعد على الإيضاح. فيونان ليس نبيًا في الحقيقة. ويتناول سفر يونان الرحمة باعتبارها هي حقيقة الرب، في حين أن النبي يونان نفسه يتمنى أن يكون نبي بطش وعقاب. فيتحول يونان إلى نبي مضاد. ومن خلال السخرية تقدم القصة السمة الخادعة للحقيقة التي لا تنتمي إلا للمفهوم الإلهي.

وتثبت قصة سفر الملوك الأول ١٩: ١-١٨ عن إيليا الرافد النبوي لبطلنا المضاد. هكذا كان سيصبح نبي كيونان لو كان الرب أقل تحفظًا. كان سيصبح هو الرعب نفسه. فلا يكتفي إيليا بالقتل الدموي فيكدس الجثث لجيل آخر من قراء النبوءة. وفي المشهد الأخير من يونان ٤ يتكرر عدد من موتيفات قصة إيليا. وهناك تطابق شبه حرفي بين تضرع كل منهما ليهوه لكي يأخذ روحه. وافتراض كلا النبيين والذي تكشف عنه موتيفة تمني الموت المشتركة بينهما هو أن نبوءاتهما هي التي تنفذ وتدمر. وهذه السخرية الكامنة في قصة إيليا تتكشف في إعادة استخدام هذه الموتيفة في سفر يونان. وتتأكد السخرية بالتضاد بين الدمار الشامل الذي جلبه النبي إيليا على أعداء يهوه، والسلام والتوبة اللذين يأتي بهما يونان النبي المضاد. وقصة إيليا تحمل مفتاح كشف القسوة التي نجدها في قصة يونان. فآمال «المؤمن الحق» تتناقض مع المعاني الضمنية للرب الذي يؤمن به يونان. وقد صيغ هذا التناقض في سفر يونان بين لغة التدين العنيفة ضد نينوى «الشريرة» وحنو الرب الرؤوف على نينوى. وفي الملوك يكون التناقض بين رب المجد والغضب الذي يمثله إيليا والأنبياء، ورب الصمت الذي لدينا. ويمثل مشهد إيليا في البرية في سفر الملوك الأول ١٩: ١١-١٢ تعليقًا ضمنيًا على النبي وعلى قصته التي يختتمها:

«وإذا بالرب عابرٌ وريح عظيمة وشديدة قد شقت الجبال وكسَّرت الصخور أمام الرب. ولم يكن الرب في الريح. وبعد الريح زلزلة، ولم يكن الرب في الزلزلة. وبعد الزلزلة نار، ولم يكن الرب في النار. وبعد النار صوت منخفض خفيف ...»

ويأخذ سفر يونان هذا التعليق على حقيقة توقعاتنا عن الرب خطوة أبعد بتقديم صورة هزلية لتوقعات الأنبياء أنفسهم. وهذا التفكيك الشديد لرب الأنبياء ليس غريبًا في العهد القديم كما يشير تراث البحث العلمي في العهد القديم فيما يتعلق بأسفار

الأنبياء. فيسخر سفر أيوب من التدين التقليدي، بل من أيوب (الذي يجسد تدين الحكمة). ويمثل يهوه الجبار في هذا السفر شخصية هزلية تتناقض بحدة مع إله أيوب الصامت الغائب ومع واقع القراء. ونحن جميعًا ندرك أن سفر الجامعة يتحدث عن هذا الرب المجهول بصراحة تامة. وعلينا أيضًا أن ندرك أن معرفة الإله من التيمات المحورية في أسفار موسى الخمسة ومن التيمات المتكررة في التراث ككل.

إن تصور أن لاهوت تراث العهد القديم تاريخ للخلاص يعد خطأ ولا طائل من ورائه مهما حاولنا أن «نرى الأمور بعيني الرب». وهو أساس يستكشف عهدًا لم يوفَ وإله غضب ونبذ وتاريخًا مجيدًا مضى وتفتت ووعودًا أخلفت وإدانة متكررة وانتقامًا دمويًا. وتكرار الشرور التي حاقت بإسرائيل وضياع الأحلام والآمال التي تداعت على رأس إسرائيل لا يعد تاريخ خلاص. ومن يعرفون بالأنبياء التاريخيين (أي أنبياء القصص والأساطير) الذين يقدمون لنا المجاز اللاهوتي يناسبون صورة يونان الهزلية! فصورة الرب التي يقدمونها ليست أذكى من تلك التي يقدمها رفاق أيوب.

ولا شك أن القدرة على الوعظ على أساس نصوص العهد القديم تقلصت بما يتناسب عكسيًا مع نمو تأثير هذه الواقعية الساذجة. وقد أخذنا الشخصيات الأدبية للأنبياء وقرأنا النصوص وكأن هؤلاء الأنبياء كتبوا ونطقوا بما وضعه الله لا الشعراء على ألسنتهم. ورفضنا أن نستخدم أبسط أدوات القراءة لفهم المنظور الذي تتحدث منه هذه القصائد القيمة. وليس غريبًا أن ما يعرف باللاهوت النبوي الناجم عن سوء استخدام العلم واللغة يعد تافهًا من الناحية التاريخية ومرفوضًا لاهوتيًا.

وعندما نتناول في النهاية السؤال الخاص بما تمخض عنه التراث، فإن الفهم التقليدي للنصوص النبوية لابد أن يؤدي إلى قلق كبير. فهذه النصوص توقظ العديد من الشخصيات الدموية التي تشوه تراثًا كاملاً من تأمل الغيب وتصم آذاننا عن صمت إيليا الإلهي وعن الرحمة الإلهية في سفر يونان. وليس ثم صراع بين الأدب النبوي ككل ويونان؛ فهو يتضمن تنويعات على تيماته. فرب الأنبياء وقصص العهد القديم إله تحول عن الشر الذي انتواه ضد إسرائيل. فهو يشبه إله قصص الطوفان بسفر التكوين. وهو إله يندم. وهو إله سفر يونان الرحيم البطئ الغضب. وقد شوه حفظة التراث صورته وحالوا بينه وبين أتباعه، ووقف حراس البحث العلمي الذي يبحرون في أعمق مياه التراث في طريق إعادة اكتشافه ومنعوا الناس من الاستماع إلى القصص في جداول غير ملوثة.

معجم بالألفاظ الواردة بالكتاب

Anno mundi (AM)	بعد الخليقة
Chalcolithic	العَصر النحاسيّ
xenophobia	عُقدة كره الأغيار
legalistic	مفرط في التقيد بتفاصيل الشريعة
Josiah	يوشيا (أحد ملوك أورشليم في التوراة)
fundamentalism	العصمة الحَرفية (مذهب يؤمن بحرفية كل ما ورد في الكتاب المقدس من قصص وخوارق ومعجزات وأخلاق وتاريخ وغيبيات وبأن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ)
agnostic, agnosticism	لا أدريّ، اللا أدريّة
intertestamental	ما بين العهدين: فترة القرنين الفاصلة بين وضع آخر أسفار العهد القديم وبدء وضع أسفار العهد الجديد.
tradition	الشريعة؛ التُّراث
dramatization	مَسرَحة
topos	صورةٌ أدبية
demythologize	يُجرِّد (القصّة مثلاً) من طابَعها الأسطُوريّ
Nazirite	مَنذور، نَذير
supercession	نَسخٌ، إبطال
variant	تنويعة

المحتــــــوى

رقم الصفحة

الباب الأول
كيف تتحدث القصص عن الماضي

الفصل الحادى عشر: العالم الأدبى للعهد القديم

الفصل الثانى عشر: العالم اللاهوتى للعهد القديم١: كيف بدأ الرب

الفصل الثالث عشر: العالم اللاهوتى للعهد القديم ٢: أساطير أبناء الرب

الفصل الرابع عشر: العالم اللاهوتى للعهد القديم ٣: إسرائيل كابن الإله

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية) — جون كوين — ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام — ك. مادهو بانيكار — ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق — جورج جيمس — ت : شوقي جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو — انجا كاريتنكوفا — ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة — إسماعيل فصيح — ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى — ميلكا إفيتش — ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة — لوسيان غولدمان — ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق — ماكس فريش — ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية — أندرو س. جودى — ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية — جيرار جينيت — ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات — فيسوافا شيمبوريسكا — ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير — ديفيد براونيستون وايرين فرانك — ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين — روبرتسن سميث — ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب — جان بيلمان نويل — ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية — إدوارد لويس سميث — ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء — مارتن برنال — ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات — فيليب لاركين — ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية — مختارات — ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة — جورج سفيريس — ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم — ج. ج. كراوثر — ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة — صمد بهرنجى — ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين — جون أنتيس — ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل — هانز جيورج جادامر — ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل — باتريك بارندر — ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى — مولانا جلال الدين الرومى — ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام — محمد حسين هيكل — ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق — مقالات — ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح — جون لوك — ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود — جيمس ب. كارس — ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢) — ك. مادهو بانيكار — ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى — جان سوفاجيه – كلود كاين — ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض — ديفيد روس — ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية — أ. ج. هوبكنز — ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية — روجر ألن — ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة — بول . ب . ديكسون — ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحي / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتي
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوييا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

العنوان	المؤلف	المترجم
٧٢ – السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومي
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت : سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمري
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوي
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت : محمود السيد علي
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالي
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقي	ت : أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العناني
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتّاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوي
٩٥ – مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
٩٨ – الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحي
١٠١ – النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣ – قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوي
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييراميتي	ت : أشرف علي دعدور
١٠٧ – صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادي پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادوليفنا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراي	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقي	سيدريك ثورپ ديفي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	چوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث | كارلوس فوينتس | ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء | ميجيل دي ليبس | ت : على عبد الرؤوف البمبي
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة | تانكريد دورست | ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية) | إنريكي أندرسون إمبرت | ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى | نخبة من الكُتاب | ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة | فيولين فانويك | ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة من الشعراء | ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو | ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين | النظامى الكنوجى | ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية | ديڤيد هوكس | ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة | بول إيرليش | ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى | اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسيوى | ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع | جوردن مارشال | ت : مجموعة من المترجمين
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب | أ . ن أفانا سيفا | ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل | يشعياهو ليفمان | ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – في عالم طاغور | رابندرانات طاغور | ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات في الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية | مجموعة من المبدعين | ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق | ميغيل دليبيس | ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد | فرانك بيجو | ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس | مختارات | ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال | ولتر ت . ستيس | ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء | ايليس كاشمور | ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون في الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف | هنرى ترويا | ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليوناني الحديث | نخبة من الشعراء | ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب | أيسوب | ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد | إسماعيل فصيح | ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكي | فنسنت . ب . ليتش | ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحي العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقي سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمي
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجاني
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى

(تحت الطبع)

الجانب الديني للفلسفة
الولاية
تاريخ النقد الأدبي الحديث (الجزء الرابع)
الإسلام في السودان
العربي في الأدب الإسرائيلي
ضحايا التنمية
المسرح الإسباني في القرن السابع عشر
فن الرواية
ما بعد المعلومات
علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
المهلة الأخيرة
الهيولية تصنع علماً جديداً
مختارات من النقد الأنجلو – أمريكي

عن الذباب والفئران والبشر
العولمة والتحرير
علم اجتماع العلوم
رحلة إبراهيم بيك
قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان
شتاء ٨٤
الشعر والشاعرية
ديوان شمس
عامل المنجم
مصر أرض الوادي
الدراقيل أو الجيل الجديد
سحر مصر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١١٠٥١ / ٢٠٠٠